BIBELSTUDIEN

VON

HERMANN GUSTAV HOELEMANN,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE,
AO. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITAET LEIPZIG.

ERSTE ABTHEILUNG.

LEIPZIG 1859.

VERLAG VON EDUARD HAYNEL.

in der weitern Veröffentlichung (mit auch directerem Inhalt für pract. Geistliche und für „Alle die im Hause sind") noch ersichtlicher ist. Das hierbei mannigfach bedingte Streben nach Klarheit durfte dem Tiefgange der Untersuchung nirgends Eintrag thun, und wo in einzelnen Artikeln, um sie auch grössern Kreisen zugänglich zu machen, ersteres vorzuwalten scheint, da wird wenigstens Sachkundigen der Untergrund, worauf der zu Tage stehende Bau sich erhebt, nicht entgehen.

„Neues und Altes" bietet diese Fruchtspende ausser den bisherigen Beziehungen, zumal der auf ihr uraltes und doch ewig neues heiliges Object, an sich selbst auch noch insofern, als einzelne ihrer Partieen hier in „vermehrter und verbesserter", zugleich sie auch dem Ganzen als solchem gleichförmiger gestaltender, zweiter Bearbeitung erscheinen, nachdem sie auf gegebene Veranlassung eine vorläufige Veröffentlichung in engerem Kreise erhalten, wie von dieser Abtheilung Art. I. und V. in unserem landeskirchlichen Organ,* nun aber ersterer durch vollständigere Wiedergabe seiner schriftentnommenen Materialien, als sie in den Rahmen der Stunde eines mündlichen Vortrags passten, erweitert, und letzterer in demselben Maasse auch seines gelegenheitlichen Characters entkleidet. Jedenfalls werden diese und fernerhin ähnliche bisher im Hausgarten gezogenen Bäumchen somit hinausverpflanzt in die Freiheit und Weite des Feldes und Waldes.

„Neues und Altes" hat aber, jedes in eigenthümlicher Beziehung, auch seine besondre Verantwortung. Das Neue und zumal in schwierigen Fragen pflegt, je selbstständiger es ein- und auftritt, um so härtern Widerspruch zu finden, der ja zu Erhärtung der Wahrheit auch unumgänglich und ihrethalben um so erwünschter ist, je grösser die Tragweite dessen, was principiell geschöpft worden. Doch auch das Alte wird Anfechtung erfahren, wo wir es nach gewissenhafter Prüfung gegen herrschend gewordene neuere Annahmen zu rechtfertigen und wiederaufzunehmen bemüht waren. In unsern Tagen dürfte es wohl überhaupt einer Lebensaufgabe würdig und des Schweisses werth seyn, so viele blossgestellte und wie verloren gegebene Posten auf theologischem, vornehmlich auch canonischem Gebiete mit critisch-exegetischen Waffen wiederzunehmen, oder vielmehr dem Besitze der Wissenschaft

* Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1853, 68—70; 50 vgl. 62.

und Kirche zurückzugeben durch Erweis ihrer Urfestigkeit, ausschliesslichen Berechtigung und organischen Zugehörigkeit zu dem durch Gottes Gnade seiner Kirche verliehenen und errungenen Lehr- und Lebensorganismus. Ein siegesgewisseres Feld des Kampfes (wir haben es namentlich auch an Artikeln der folgenden Abtheilung erfahren) kann es kaum anderswo geben. Mögen nur alle diese thetischen oder apologetischen *studia*, neu oder alt, *sine ira et studio* namentlich eben auch da gewürdigt werden, wo hohe und steile Gebirge zu ersteigen waren, wie vor allem bei dem erhabenen Geheimniss und tiefen Nebelschleier um das heilige יהוה. Einsichtig wohlwollende Beurtheiler werden ohnehin, je mehr der Verf. hier und sonst auf seinen Pfaden neue Bahn zu brechen hatte, noch gar manches zurechtzulegen und zu vervollständigen finden.

„Neues und Altes“ ist was hier geboten wird endlich auch noch als Früchte mannigfacher Art, „heurige und fernige“, alle aber aus Einheit des nährenden Bodens und wehenden Geistes erwachsen. Ihr einiger fester Grund ist der Glaube an die durchgängige Wahrheit der Schrift im heiligen Geist und darum auch an deren Einheit. Wie die letztere beide Testamente, „Neues und Altes“, durchzieht, so auch sollen beide hier einander durchdringen. Der Verf. hat es im Laufe seiner bisherigen literarischen und lehramtlichen Thätigkeit je länger je tiefer empfunden, dass der rechte Schriftausleger beide Testamente zu treiben hat. Bildet das Alte Test. den purpurnen Aufzug für das Neue, so dieses den goldnen Einschlag für das Alte, keins ohne das andre ein wirkliches, festes, organisches und vollendetes Gewebe. Und auch nur die stete exegetische Verbindung beider Testamente ist wahrhaft gründend und festigend, hin und her erhellend und belebend. Wer das in Abrede stellen wollte, Juden auf der einen, Christen auf der andern Seite, ist schon dadurch gerichtet, dass seine Behauptung den Lebensodem des A. T., nämlich die Prophetie in Geschichte und Wort, und dann auch die offne und centrale Bezugnahme des Neuen Bundes darauf, d. h. beide Testamente verleugnet.

In diesem unerschütterlichen Glauben an die volle Einheit und Wahrheit der ganzen Schrift ist der Character dieser Schriftstudien durchaus positiv, wahrend alle Besitzthümer und Errungenschaften, wie der Offenbarung selbst, so auch der mehr und mehr zu Catholicität gelangten altväterlichen Wissenschaft, auf deren Schultern — ein folgenschweres Wort — die unsrige steht; doch

eben diesen Conservatismus zugleich auf ein „Neues“ mitgründend, nämlich auf das Probehaltige dessen, was der grosse Fleiss neuerer Wissenschaft, vor allem in Denkklarheit, Linguistik und Geschichte, an den Tag gebracht hat. Möge nur dieses alles immer mehr in den Dienst des Heiligen gestellt werden, welches, selbst niemals gefunden, sondern nur gegeben, mit den übrigen wahrhaft historischen und richtig erörterten Thatsachen auf Einer Linie der Gewissheit d. i. eben der Wahrheit steht, auf deren geweihtem Gebiete nur das je Deutlichere dem Dunklern Licht geben, niemals aber ein dauernder Widerspruch stattfinden kann. Bei pflichtmässigem Ausschauen von dieser Warte, nach vor- und rückwärts, zur Rechten und zur Linken, haben wir, dess sind wir uns bewusst und man wird es finden, keinem menschlichen Namen uns verpflichtet und verpfändet, vielmehr die edle volle wissenschaftliche Freiheit uns erhalten, welche im Glauben allein an die Wahrheit der Offenbarung Gottes in der heil. Schrift erst zur rechten Freien wird. — (Joh. 8, 32. Gal. 4, 22 f.)

Die mit gegenwärtiger Veröffentlichung in organischer Verbindung stehende, schon vollständig vorbereitete, weitere Folge dieser Arbeiten soll erscheinen, sobald die ringsum plötzlich so tiefumwölkte gewitterschwüle, schon fern aufblitzende und erdröhnende Zeit, deren Ungunst die zarten Lebenskeime und Saaten der Literatur jedesmal zuerst und am längsten trifft, es rathsam machen wird.

Der Herr der Heerschaaren, dessen Wort unseres Fusses Leuchte gewesen und es auch unter den kommenden Ereignissen allein bleiben wird, segne und behüte uns, lasse sein Angesicht leuchten über uns, und gebe uns Frieden!

Leipzig, Exaudi 1859.

D. Hölemann.

INHALT:

I.

DIE BIBLISCHEN GRUNDBEGRIFFE

DER WAHRHEIT.

ACADEMISCHE AMTS-ANTRITTSVORLESUNG.

Hochansehnliche Versammlung!

Wie der Hochstamm der Universität in ihren Facultäten sich nur verschieden auszweigt, so haben alle Facultäten auch ein gemeinsames, ihre ganze Productivität ausschliesslich absorbirendes Object: die Darstellung der Wahrheit.

Da tönt uns aber sofort die alte skeptisch indifferente oder auch ernstlich suchende Frage entgegen, welche schon Pilatus an Christum, der Heide an die Wahrheit selbst, richtete (Joh. 18, 38): „Was ist Wahrheit?"

Antwort auf diese Frage zu geben, ist eine der Universität, als einer Hohenpriesterin der Wahrheit, gewiss nicht unangemessne, ja ihre eigentliche Aufgabe; diese Beantwortung, für die Universität nur eine Selbstreflexion, gehört und gereicht ihr zum Bewusstseyn ihrer selbst.

Die Veranlassung gegenwärtiger An- und Aussprache, womit ich die von dem Königlichen Hohen Ministerium des Cultus und öffentlichen Unterrichts mir huldreich übertragene ausserordentliche Professur der Theologie ordnungsmässig antrete, bringt es schon von selbst mit sich, wo ich den Ausgangspunct für die Beantwortung jener Frage: „Was ist Wahrheit?" zu nehmen habe. Auch darf ich nicht fürchten, dass dieser positive

theologische Ausgangspunct den übrigen Facultäten ganz fremdartig seyn werde, da es nicht allein für jede derselben von Interesse seyn möchte zu wissen, wie jede andre die ihnen allen gemeinsame Aufgabe principiell erfasse, sondern auch die gesammte Universität grundsätzlich die Signatur einer christlichen und zwar einer evangelischen trägt. Evangelisches Christenthum aber kann sich nicht zurückversetzen auf den längst überwundenen Standpunct einer Voraussetzungslosigkeit, die als Verleugnung welterfüllender Thatsachen auch schon wissenschaftlich gerichtet ist. Die lautere Quelle der Wahrheit ist nicht erst aufzugraben, sie fliesst, sie strömt; an uns ist es nur, in lauterer Weise daraus zu schöpfen.

Demnach kann ich die uralte, inhaltsschwere Frage: Was ist Wahrheit? nur an die höchste Instanz der Wahrheit, an das Wort Gottes, demüthig weitergeben und zu Füssen der Wahrheit selbst deren Aussagen über sich lauschen. Bei dieser Auscultation aber möchten wir wohl den Herzschlag der heiligen Schrift hören.

Die nothwendige zeitliche Beschränkung dieser Darlegung, für welche ich Ihre geneigteste Aufmerksamkeit mir erbitte, führt es selbstredend mit sich, dass Sie nicht ein System des ganzen Reichthums von der in der Schrift dargebotenen substantiellen Wahrheit hier zu vernehmen erwarten; aber auch schon mit Erfassung ihrer Grundwurzeln umfassen wir zugleich ihre weiten Verästungen und köstlichen Früchte. Wir bestimmen daher den Gegenstand unserer Forschung näher dahin, dass wir

die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit

aufsuchen.

Es gilt demnach, den Originalwörtern bis zu ihren primitiven Wurzeln nachzugehen, womit die oberste Instanz der Wahrheit selbst die Wahrheit bezeichnet.

Aus den Wörtern, welche die heil. Schrift in ihren beiderseitigen urkundlichen Sprachen gleichsam als Gefässe für den Begriff der Wahrheit braucht, wird sich aber nicht allein das Wesen christlich-theologischer Wahrheit, sondern auch das aussertheologischer Wahrheit ergeben, wie ja denn eben alle Wissenschaften der Wahrheit nachgehen, so dass der rechte Begriff von der Wahrheit, wie wir ihn von der h. Schrift er-

warten dürfen, die Wahrheit jeder Wissenschaft, je nach Gebühr, mit decken muss.

Beide canonische Ursprachen haben jede ein bestimmtes und constantes Wort für den Begriff der Wahrheit. Das Hebräische des Alten Bundes benennt sie mit der Wurzel אמן und der daraus hervorgegangenen Familie. Das Griechische des Neuen Testamentes mit dem auch in der classisch-griechischen Welt für das, was w a h r, gewöhnlichen und durch dessen Adoption in die heilige Sprache dafür sanctionirten ἀληθές und dessen übrigen Formen.

Ein durch alle Sprachen hindurchgehendes Entwickelungsgesetz ist nun bekanntlich dieses, dass für alle und jede übersinnliche Begriffe, unter welche die Wahrheit unbezweifelt gehört, bloss s i n n l i c h e Bezeichnungen, nur Reproductionen der A n s c h a u u n g existiren; Ausdrücke von ursprünglich materiellem Sinne, die aber, wie Stämme des Waldes durch Cultur nach und nach zu den feinsten Fruchtbäumen herangezogen werden, auch so allmälig immer höhern Entwickelungen entgegenreifen und — im steten Einklange mit der erst ebenfalls nur lallenden, dann immer articulirteren und verfeinerten E r k e n n t n i s s — mehr und mehr in das Unsichtbare hinüberreichen, dieses zuweilen auch phonetisch mit gleichsam lichtenden Umlauten. So z. B. das Sehnen von der Sehne, dem sich Dehnen und Gespanntseyn nach Etwas, gleichwie תקוה und πεῖσμα Seil und Erwartung ist; so נפש und רוח, ψυχή und πνεῦμα Wehen, Athem, Seele und Geist, wie auch *spiritus* und, nächst ἄνεμος, *anima* und *animus*, und wie der auffahrende, brausende und läuternde Gischt und das luftige Gas in „Geist“ vollends entkörpert erscheint.* In dieser Bewältigung der sinnlichen und dann noch mehr auch der übersinnlichen Welt hatten alle Sprachen eine grosse und lange Arbeit, einen hohen plastischen Bau zu voll-

* Ahd. *keist* (*gheist*), alts. *gêst*, angels. *gâst*, von *geisan* schlagen, treiben (woher noch *Geissel*), goth. *gáisjan* (*percellere*, *procellere*, anstürmen, hinbrausen). S. JAC. GRIMM, Gramm. II, 46 (*spiritus quo ferimur*), III, 390. ZIEMANN Ahd. WB. u. d. W. Hierzu vergl. noch θυμός von θύω, intr. auffahren, und selbst Act. 2, 2 vom erbrausenden Kommen des heil. Geistes ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας. — Aehnlich S e e l e, ahd. *se-ula* (*seola*), *sêla*, mhd. *sêle*, goth. *s á i v a l a*, angels. *sâvel*, altn. *sâl*, nach GRIMM Gr. II, 99. III, 390 wohl Einer Wurzel mit *sáivs* Meeresfluth, als solche

führen, dessen Fundamente in tiefer Erde ruhen, worüber aber, Stein auf Stein und Stock auf Stock, eine stetige Kuppel emporsteigt, die in immer durchbrochenere und durchsichtigere, stets aber noch feste Zinnen ausgeht.

Die Forschung nach den uranfänglichen Elementen der uns jetzt in solch lichten Gestaltungen vorschwebenden Sprachbegriffe ist auch in der Regel durch den glücklichen Umstand ermöglicht, dass die betreffenden Wörter, wenn sie auch meist ihre Lebenskraft ausschliesslicher nach oben getrieben haben, entweder die Hülse ihres Samenkorns noch übriggelassen oder doch bei ihrem Entwickelungsgange Spuren davon den noch vorhandenen lebendig-organischen oder literarischen Sprachmonumenten aufgeprägt haben und so von ihrer allmäligen Entpuppung hier und da (im Hebr. zumal in den gleichsam urweltlichen Fossilien einiger späterhin nicht weiter vorkommenden Conjugationen, namentlich der Primitivconjugation Kal, z. Th. auch nur in den Dialecten) noch Ueberreste zur Orientirung vorliegen.

Jenes allgemeine Gesetz der Sprachbildung erleidet nun seine volle Anwendung auch auf die biblischen Bezeichnungen des **Wahren**. Die Frage nach der Primitivbedeutung beider Benennungen ist daher zunächst methodisch hier nothwendig; sie ist aber auch zugleich darum von höchster Wichtigkeit, weil die Urbedeutung eines Wortes durch dessen ganze Entfaltung hindurchscheint und, sowie die Wurzel allen Theilen des Baumes die Säfte assimilirend zubereiten und zuführen muss, bis zur höchsten Spitze den constituirenden Character bildet, wenngleich übrigens die beiden hier in Frage kommenden Urwörter, obwohl von anscheinend verschiedner Wurzelbedeutung ausgehend, namentlich auch im heiligen Sprachgebrauche auf merkwürdige Weise parallele, ja synonyme Phasen durchlaufen. Jedenfalls ist die Scala der sachlichen Bedeutungen beider Begriffe von ihrer sprachlichen Entwickelung unzertrennlich.

---

aber wohl *saivan* stürmisch bewegen (also wiederum *procellere)* wahrscheinlich. Grimm: „die bewegende, wogende Kraft.“ — [Das Nähere zu den hier und da eingestreuten germanistischen Etymologieen z. Z., und wo etwas Anderes nicht bemerkt ist, vornehmlich bei Schmitthenner, WB.]

Gehen wir denn, unmittelbar aus den Quellen schöpfend, an der Reihe von Stellen, wo jener hebräische und dieser griechische Ausdruck von „Wahrheit" vorkommt, bis dahin zurück, wo er noch in seiner sinnlich-anschaulichen Bedeutung wahrzunehmen ist!

A. Zuerst das אמן des Alten Bundes, welches als Verbum in den Conjugationen נֶאֱמַן [נֶאְמַן], הֶאֱמִין, den Nomm. אָמֵן, אֲמָנָה, אֱמֶת, אֵמֻן (אֱמוּנִים), אֱמוּנָה, אֹמֶן, אָמְנָה, und dem Adverbium אָמְנָם (אֻמְנָם) erscheint.

Dieser Wortfamilie eignet allenthalben die Bedeutung des **Festen**, des Standhaften und **Beständigen**, Dauerhaften und Wandellosen, des **solidum**, des Sichern und Zuverlässigen.

So vor allem das Partic. נאמן, fest. Darum heisst es dort in der Weissagung auf Eljakim bei Jes. 22, 23 ff.: „und ich schlage ihn als Nagel במקום נאמן (in einen festen Ort) — und sie hängen auf an ihm alle Kostbarkeit seines Vaterhauses; — an diesem Tage, spricht der Herr Zebaoth, wird weichen der Nagel, der geschlagen במקום נאמן, und er bricht ab und fällt, und verloren ist die Last, die an ihm." Wie hier מקום נאמן ein fester Ort, von dem ein dareingeschlagener Nagel losbricht, in ursinnlichster Bedeutung steht, ebenso auch בית נאמן ein festes, solides Haus (1 Sam. 2, 35. 1 Kön. 11, 38 mit בנה; 1 Sam. 25, 28 mit עשה); dieses auch im Verb. fin. נאמן, feststehen, wie — sogar mit dem Zusatze עד עולם bis in Ewigkeit — in Nathans Weissagung an David 2 Sam. 7, 16: ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם. Aehnlicherweise dasselbe Wort (über Denselben) von dem am Himmel stehenden Monde Ps. 89, (37.) 38: כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן.* Und so auch אמנות 2 Kön. 18, 16 von Thürpfosten.

Wie hier אמן das fest und sicher Stehende ist, so bildet es gleichermaassen den Gegensatz des Erschlaffenden und Sinkenden dort, wo (Exod. 17.) Moses, während des Kampfes

* Dass der „Zeuge in der Wolke" in Gl. b eben nur wieder der „Mond" von a ʒey, sagt uns schon das Parallelismusgefühl, wie denn nach Ausweis der letztangezogenen und merkwürdigerweise ebenfalls von David handelnden Stelle (2 Sam. 7, 16) auch die beiden, dabei gleichsam solennen, Verba parallel sind. (Im vorhergeh. V. des Ps. steht, nächst זרעו, auch sogar noch ausdrücklich כסאו.) Uebrigens bezieht man, was namentlich Gl. b an die Hand giebt, die Verba

Israels gegen Amalek, auf dem Berge stand, und „wie er hochhielt seine Hand, so übermannte Israel, und wie er senkte seine Hand, so übermannte Amalek; und die Hände Mosis waren schwer, und sie nahmen einen Stein und legten ihm unter, und er setzte sich darauf, und Aaron und Hur griffen in seine Hände von da einer und von da einer: ויהי ידיו אמונה עד בא השמש und es wurden seine Hände Festigkeit (ἐστηριγμέναι, LXX) bis zum Untergehn der Sonne.“

Als Gegensatz der Unruhe und Bewegung, als Ruhestand erscheint das Wort weiter Jes. 33, 6 אמונת עתיך und in der verbundenen Ausdrucksweise שלום ואמת, „Friede und Festigkeit“ (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια 1 Thess. 5, 3), wofür wir „Ruhe und Friede“ sagen: so 2 Kön. 20, 19. Jes. 39, 8 (vergl. Zach. 8, 19 האמת והשלום); Jer. 14, 13 als שלום אמת.* Ja selbst dem Wasser wird dieser Begriff des Festen zuertheilt, wo ihm Beständigkeit nachgesagt wird, z. B. Jes. 33, 16: „Er (der Gerechte) wird auf Höhen wohnen, Felsenfesten sind seine Zuflucht, sein Brodt wird gegeben, מימיו נאמנים seine Wasser sind beständig,“ ausdauernd: sonach ganz synonym mit איתן (urspr. Fels und fest) in נחל איתן (Deut. 21, 4. Am. 5, 24) als aushaltender, nieversiegender Bach.** —

---

direct auf den Mond und Zeugen in der Wolke: „wie Mond festgestellt ist ewig und Zeuge in der Wolke beständig.“ Das Feste und Beständige aber gilt deutlich genug von den unverrückten Bahnen, die es selbst dann sind, wenn der mit klarem allschauenden Zeugengesicht langsam dahinwandelnde Mond sich in Gewölk einhüllt: wodurch die sogleich folgende Schilderung des so tief getrübten Königsglanzes bedeutsam schon mitangebahnt ist.

* Im Gegensatze von Schwerdt und Hungersnoth. So auch 33, 6 עתרת שלום ואמת „Fülle von Frieden und Sicherheit,“ und 2 Chron. 32, 1 אחרי הדברים והאמת האלה וגו׳ „nach diesen Geschichten und (dieser) Ruhe“ kam Sanherib. Derselbe Begriff als Eigenschaft der Rede דברי שלום ואמת „Worte von Frieden und Beruhigung,“ Esth. 9, 30. Ebenso haftet auch dem wurzelverwandten אֲמָנָה bei Neh. der Begriff des Festen an, theils als fester Bund (10, 1 mit כרת), theils sogar als feste Besoldung, Fixum (11, 23 mit דבר יום ביומו).

** Im Gegensatz hiervon heisst ein ausbleibendes und darum unzuverlässiges Gewässer Jer. 15, 18 אכזב מים לא נאמנו (ein Lügner cet.), in rhetorischem Einklange mit Jes. 58, 11: מוצא מים אשר לא יכזבו מימיו („ein Wasserursprung, dessen Wasser nicht trügen“). — Wir sehen da, wie sich auch schon im physischen Gebiet an das Unbeständige der Gedanke und Ausdruck der Lüge anschliesst.

Desgleichen auch von langwierigen Wunden und dauernden Krankheiten Deut. 28, 59: מכות גדלת ונאמנות וחלים רעים ונאמנים. So hat auch die syrische Uebersetzung für *διὰ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας* 1 Tim. 5, 23: ܡܛܠ ܟܘܪܗܢܝܟ ܐܡܝܢܐ „wegen deiner beständigen Krankheiten." *

Dieser Urbegriff des Festen und Beständigen, womit אמן hier von localen, socialen und temporalen Verhältnissen vorkam, kehrt namentlich in der annoch unberührten causativen Conjugation האמין wieder als Stand halten, ** wie in jener schönen Zeichnung des Schlachtrosses bei Hiob (39, 24): „mit Tosen und Toben schlürft's die Erde ולא יאמין כי קול שופר und hält nicht Stand, *** wenn Drommetenschall," ganz wie in jenem westclassischen (Virg. Geo. 3, 83 f.): *si qua sonum procul arma dedere, stare loco nescit* cet.

Aus diesem materiellen Gebiete gleichsam schon in das tropische überspielend steht נאמן in demselben Buche (Hiob) auch von Gelehrten und Weisen oder Rednern, inwiefern sie nämlich selbstgewiss, tact- und wortfest, **** gleichsam allezeit

---

* Dasselbe Wort in der Peschito namentlich auch von beständigem oder anhaltendem Gebet: so für *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες* Röm. 12, 12 ܐܡܝܢܝܢ ܒܨܠܘܬܐ, Col. 4, 2 ܐܬܐܡܝܢܘ ܒܨܠܘܬܐ; so auch Act. 12, 5 für *προσευχὴ ἐκτενής* ܨܠܘܬܐ ܐܡܝܢܬܐ, und 1 Tim. 5, 5 *καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσι* ܘܐܡܝܢܐ ܒܨܠܘܬܐ.

** Aehnlich wie הָכֵן Jos. 3, 17 Stillstand (Halt) machend; oder העמיד 2 Chr. 18, 34: der in der Schlacht verwundete und aus dem Gefecht geführte israel. König היה מעמיד במרכבה „war stillhaltend im Wagen" (falsch LXX *ἑστηκώς*).

*** Ohne sprachliche Begründung neuerlichst Ebrard (Hiob 1858): „und kennt sich nicht."

**** Wollte man das hebr. Wort vielleicht lieber zur Wurzel des aram. אמן Künstler (H. L. 7, 2), chald. אוּמָּן, syr. ܐܘܡܢܐ (für *τεχνίτης* Hebr 11, 10; vgl. Act. 19, 24. 38 ܐܘܡܢܘܬܐ *ars*), von אָמַן „geschickt seyn" ziehen, dann würde sofort die Frage sich regen, ob nicht letzteres vielmehr eben in obiger Weise mit unsrem אמן zusammenfalle als fest (und fertig) in Kunst oder Wissenschaft, oder damit vertraut.

fix und fertig sind, 12, 20 (von Gott) מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח „der versagen macht Lippe Wortfesten (Ewald „Bewährten") und Geschmack Greiser wegnimmt."

Nach alle dem ist die Bedeutung des אמן da, wo es zumal noch in der Sinnenwelt steht, allenthalben die des Festen und Beständigen, Stand- und Dauerhaften. —

Ehe wir nun diesen hebräischen Wurzel- und Stammbegriff des „Wahren" verlassen und dem sich naturgemäss vergeistigenden Bedeutungsgeäst des אמן weiter nachgehen, scheint es angemessen, zunächst auf das griechische Zwillingswort des Neuen Testamentes, das *ἀληθές* in seiner Urbedeutung, den Blick zu lenken.

B. *'Αληθές* — im N. T. mit den Formen des Adv. *ἀληθῶς*, des Verb. *ἀληθεύω*, des Subst. *ἀλήθεια* und des Adj. *ἀληθινόν* — ist die Negation entweder der *λήθη*, des Vergessens, so dass wir ohne weiteres den in אמן gewonnenen Sinn des „Unvergesslichen," nie der *λήθη* Anheimfallenden, somit Unvergänglichen wiederhätten; oder es ist unmittelbarer die Negation des *λήθω* oder *λανθάνω*, also das „Unverborgene," eine noch kräftigere Litotes zur Bezeichnung des Heraus- oder Hervorstehenden und kräftig Bestehenden, wie ja die Griechen auch sonst die Litotes zu recht positiven Begriffen verwenden, ich erinnere nur z. B. an *ἀσφαλές, ἀτρεκές, ἀφελές, ἄφθονον, ἄβυσσος.** Ist nun auch bei solchen negativ, also grundsätzlich nicht primitiv angelegten, vielmehr gleich von Haus' aus etwas abstracten Ausdrücken, wie *ἀληθές*, das Aufsteigen zu ätherischen, übersinnlichen Bedeutungen rascher und die Spuren ihrer genetischen Jahresringe und ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem materiellen Erdboden historisch schwächer und verwischter, als bei jenem rein substantiell entkeimten und sinnlich durchgearbeiteten אמן der Hebräer; so weisen doch auch bei *ἀληθές* auf das Unverhüllte oder Unverhohlene, das Nackte (— wie ja die Wahrheit plastisch eben als nackt erscheint —), das Klare, dadurch aber Gewisse und Sichere, im N. T. noch die Ausdrücke *ἀληθῶς γνῶναι* (Joh. 7, 26. 17, 8), *ἀληθῶς εἰδέναι* (Act. 12, 11 wie Hiob 9, 2 אמנם ידעתי כי כן,

* Vergl. namentlich im Gegensatze 1 Tim. 6, 17 *μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ [τῷ ζῶντι]*.

LXX ἐπ' ἀληθείας), d. h. etwas wirklich oder so erkannt haben, so wissen, dass jedes Dunkel und Schwanken ausgeschlossen ist, kurz etwas klar und fest wissen.*

Gleicherweise erinnern noch an diesen Ursprung des ἀληθές die correlaten Worte an Petrus im hohenpriesterlichen Palaste, Matth. 26, 73: ἀληθῶς (Luc. 22, 59 ἐπ' ἀληθείας) καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ, ebensowie 2 Cor. 4, 2 die Gegeneinanderstellung von τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης (das Versteckte, dessen man sich zu schämen hat) und der φανέρωσις τῆς ἀληθείας, womit der Apostel sich selbst darstelle πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.** So auch im Munde des Herrn selbst Joh. 3, (20.) 21: ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα; wie denn überhaupt die Bedeutungen von ἀλήθεια und φῶς, Wahrheit und Licht, die z. B. Ps. 43, 3 שלח אורך ואמתך המה ינחוני יביאוני אל הר קדשך verbunden sind, zumal im N. T. einander übertragen.

Wäre sonach einerseits das griech. ἀληθές als von λήθω ursprünglich das zu Tage Stehende, gleichsam *à jour* Sichtbare und Klare, wie andererseits das hebr. אמן das Feste und Dauerhafte, und sind ferner beide Ausdrücke in diesen Sprachen zugleich die stehenden Bezeichnungen der Wahrheit: so könnten wir uns ihre Urbegriffe schön in einander verschmolzen denken als ein Fest-helles, oder ein Lichthell-festes (wie 2 Petr. 1, 19 das „festre prophetische Wort als scheinendes Licht") — etwa so wie den Diamanten, der hiernach vielleicht kein unangemessnes Symbol der Wahrheit seyn würde.***

---

* Wie jenes ebenfalls Wahrheit bezeichnende ausserbiblische ἀτρεκές von ἀ priv. und τρέω zittern, wanken herkommt und wandellos Feststehendes bedeutet, ebenso verbindet sich wenigstens die neutestamentl. ἀλήθεια naturgemäss gern mit dem Feststehn: das zeigt schon jene Schilderung der christlichen Ritterrüstung Eph. 6, 14., als deren erstes Stück sogleich genannt wird στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ; ebenso nennt 2 Petr. 1, 12 ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ.

** S. Eph. 5, (12.) 13. — Unwillkürlich denkt man hier übrigens an האורים והתמים als ἡ δήλωσις καὶ ἡ ἀλήθεια (LXX) im hohenpriesterl. Brustschilde.

*** Als Erläuterung dieser Harmonie der so zu Deckung Eines Begriffs sich giebelartig verbindenden Ausdrucksweisen kann aus unserer ältern Gerichtssprache "handhaft" dienen, welches, anscheinend dem אמן verwandter, dennoch offenbar (ἀληθές) bedeutet, z. B. handhafte d. i. offenkundige That. —

Ehe wir indess hierüber abschliessen, werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf die uns mindestens ebenso nahestehende Muttersprache, von welcher ein entscheidender Lichtstrahl auch auf die griechische Wurzelbedeutung des „Wahren“ fallen dürfte. Was ist das deutsche „Wahr“ in seiner Urbedeutung? Das Wort ist alt,* älter als die geistige und sprachliche Verbindung Deutschlands mit Rom, und daher nicht etwa erst von *verum* abzuleiten; vielmehr stammt es, wie schon ADELUNG bemerkt, mit dem *verum* „aus einer und derselben gemeinschaftlichen ältern Quelle.“ Im Sanscrit *wara* lautend ist nämlich danach auch unser wahr ursprünglich so viel als stark, hervortretend, statthabend und stättig, seyend, bestehend und dauernd — also ganz und gar dem hebr. אמן entsprechend. Wenn dagegen der genannte Germanist selbst, da er jene primitivere noch nicht kannte und nur ahnte, vielmehr die Ableitung vom alten *wahren* d. h. sehen (wovon noch gewahren, sich wahren d. h. vorsehen, mit bewahren, Gewahrsam, *custodia*, verwahren und verwahrlosen, wahrnehmen,** Wahrzeichen, Warte, *specula*, Wart, *inspector*, vgl. auch das franz. *garde*, ital. *guardia*, warten und erwarten, *exspectare*, ebenso gewarten, gewärtig und gewärtigen, Anwartschaft s. v. a. Exspectanz, auf- und abwarten,*** die Endung

---

Vielleicht dürfte man aber auch sagen, das neutestamentliche *ἀληθές* drücke negativ ganz ebendasselbe aus, was positiv das alttestamentliche אמן, so dass sie beide, Setzung und Verneinung, einander zur um so absoluteren Bedeutung kräftig allseitiger Bezeugung der Wahrheit steigern, gleich jenem johanneischen (Ev. 1, 20) *καὶ ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν, ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός*.

* „Es findet sich schon gleich bei dem Anfange der Schrift deutlich und völlig sicher, im Isidor und Kero, *uuaar*, *uuar*, *chiuuari*.“ (ADEL.)

** Vielleicht könnte man hieher auch wahrsagen als Gesichte sagen beziehen, wenn nicht auch *veridicus* ähnlich vorkäme, z. B. Cic. divin. 1, 45: *in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur*. Vergl. dann auch das prophetische אמת אגיד Dan. 11, 2; s. jedoch nachher unt. II.

*** Insofern hiernach wahr auch mit warten zusammenhängen würde, verdient Beachtung, dass אמן auch spec. vom Kind-warten (Inachtnehmen, *tueri*, Abwarten) vorkommt als אמן Wärter Num. 11, 12 שאהו בחיקך, כאשר ישא האמן את הינק, 2 Kön. 10, 1. 5. Jes. 49, 23. Esth. 2, 7. (V. 20 אמנה Wartung) u. אמנת Wärterin 2 Sam. 4, 4 ותשאהו אמנתו, Ruth 4, 16 „es nahm N. den Knaben und legte ihn in ihren Schooss ותהי לו לאמנת.“

„wärts“ als Hinsicht, u. dergl.) vorschlug — eine jedenfalls erst zurückgebogene, übrigens dem Ereigniss von „Auge“ analoge Herleitung —, und wenn er selbst mit diesem „wahren“ als sehen das griech. *ἀληθές* schon in Verbindung brachte: so wäre unser wahr eigentlich das Wahrnehmbare, ins Auge Fallende, also ebenfalls wieder das Hervortretende, Heraus- und Bestehende, oder das emphatische Seyn. Für diese Bedeutung nun, worin אמן, *ἀληθές* und wahr nach ihrer Ursprünglichkeit auf die überraschendste Weise alle drei zusammentreffen, sprechen insonderheit auch einige noch lebende Reste, unter welche Adelung selbst nicht nur unser war (Imperf.) und werden, sondern auch das schwedische *vara* und isländische *vera*, d. h. seyn, rechnet, noch sicherer aber jedenfalls unser Gegenwart (d. h. Daseyn, wie *praesentia*, *παρουσία*), gegenwärtig, und währen gehört, welches ein kräftig beständiges Seyn bezeichnet,* ebensowie umgekehrt, aber in gleicher Verbindung mit Ort, Eigenschaft und Zeit, wir noch immer ein Zeugniss für die Wahrheit als ein Bestätigen, Bekräftigen, Erhärten und Betheuern der Sache vorführen, welch letzteres (betheuern, vom mhd. *tiuren* „Kraft haben, fortbestehen“) von gleicher Wurzel ist als unser Dauern.

Von derselben Begriffsgenesis zeugt auch das hebr. קום erstehen und עמד stehen, gleichwie *ἀναστῆναι* und *στῆναι*, von erstehender und bestehender oder ständiger Existenz.** So

---

Diesem אמן eignet überhaupt auch der ebenso unserm Kinderwarten eigenthümliche Sinn des Tragens, wie ganz insonderheit Jes. 60, 4 בנתיך על צד תאמנה (wofür 66, 12 על צד תנשאו) und Klagl. 4, 5 האמנים עלי תולע „die gewartet (d. i. getragen) wurden auf Scharlach“ cet., und wie vielleicht auch jenes אמון Spr. 8, 30 (als Inf.-Form eig. Wartung, dann, wie z. B. בכור) Wartekind (nach V. 24 f. geboren; Schultens „*alumna*“): ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו וגו׳, wo namentlich auch das שעשועים bemerkenswerth ist wegen des Zusammentreffens mit den obigen Stellen bei Jes. bes. 66, 12 על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו. — Zu Grunde liegt aber auch hier dem אמן der Begriff entweder fester Stütze oder sorgfältigster und unverbrüchlicher Treue, wie sie gegen unmündige Pfleglinge, und daher auch der Sprache selbst (vergl. *bonne*, Muhme), so natürlich.

* Daher u. a. auch das trans. gewähren d. i. einem etwas werden lassen, leisten; Gewähr und Gewährleistung d. i. Einstehen, vgl. engl. *warrant*, franz. *garantir*.

** Wie denn eben auch das lat. *exsistere* eig. (sich) herausstellen

z. B. Deut. 19, 15: „auf Mund (Aussage) zweier oder dreier Zeugen יקום דבר, wird sich (als seyend) erweisen oder bestätigen d. h. constatiren eine Sache;“ so auch Hiob 22, 28: „bestimmst du Etwas, ויקם לך so muss dir's erstehn“ (werden); so vor allem auch Ps. 33, 9: הוא אמר ויהו הוא צוה ויעמד, wo היה und עמד sogar parallel stehen. Vergl. Num. 23, 19.*

Aus jenen sonach synonymen oder polarisch sich ergänzenden Wurzelbedeutungen dessen, was im A. und N. T. forthin-als Ausdruck für Wahrheit erscheint, entwickelt sich dann von dem beiderseitigen Eintritt in das tropische Gebiet an aufwärts mit organischer Gleichmässigkeit eine starke und fruchtbare Verästung, welche der Trennung in hebräischen und griechischen Bildungstrieb fernerweit nicht bedarf, da sie gleichen Evolutionsgesetzen folgend auch wesentlich nur synonyme Triebe erzeugte.

Hatten wir nun dem hebr. אמן gleichwie dem griech. ἀληθές ihrer resp. Wurzelbedeutung nach überhaupt den substantiellen Urbegriff der **Beständigkeit** zu vindiciren; so wird eben diese, die Beständigkeit, den Grundzug alles dessen

---

• bes. aus Dunkel ans Licht, sammt *subsistere* und *consistere*, ferner *exstare*, herausstehn und seyn, *constare (substare)* und *stare* selbst, und wie das deutsche entstehen, erstehen, als zu seyn beginnen, bestehen und beständig vom beharrlichen Seyn.

* So auch *ἀναστῆναι* von erstehenden oder aufkommenden neuen Königen (wie Pred. 4, 15 יעמד תחתיו; Act. 7, 18), Anführern (Act. 5, 36 f.) und Priestern (*ἀνίστασθαι* Hebr. 7, 11. 15); und dasselbe causativ in הקים ebenfalls von Königen (1 Kön. 15, 4) oder Richtern (Richt. 2, 18), Propheten (Jer. 29, 15) und Priestern (1 Sam. 2, 35); ja selbst mit זרע von der Inslebenführung einer Nachkommenschaft (Gen. 38, 8. vgl. 2 Sam. 7, 12), wie *ἀνιστάναι σπέρμα* (Matth. 22, 24). Ebenso auch im Syr. Aphel von ܩܘܡ für *ἐγεῖραι* (*τέκνα*, Matth. 3, 9), wie Pael *stabilire*, *confirmare* (Ethpa. pass.), das Adj. ܩܝܡ *stabilis*, *firmus;* Partic. Peal ܩܝܡܢ für *μέλλοντα*, Röm. 8, 38. — Und dass ebenso dem verwandten כון, errichtet seyn (im Arab. geradezu seyn) die Urbedeutung des Festen und Dauernden eignete, ersieht man noch aus den Conjugationen (vgl. S. 5) und Ableitungen, deren weiterhin besonders zu gedenken ist, aus dem substantivischen נכון Zuverlässigkeit, und aus כן, als Adj. aufrichtig, als Adv. richtig, als Partikel so (seyend).

bilden, was die heil. Schrift wahr nennt. Dies geschieht nun zwar begreiflicherweise nach vielen Seiten hin und daher mit mannigfachen Nuancen, die sich indess sämmtlich den beiden Wechselbegriffen anschliessen, welche das (in die Formel A = A zu fassende) Wesen der Beständigkeit ausmachen und beide auch schon aus den bisherigen Aussagen von der Wurzelbedeutung der einschlagenden Wörter immer wieder auftauchten.

Die Beständigkeit erschöpft sich nämlich allein in den Begriffen

des **Seyns** und der **Beharrlichkeit.**

Beide gehören auch zu dem, was biblisch „wahr" ist.

Zuerst **das Seyn** — und zwar im Gegensatz entweder der Nichtexistenz, oder des verhüllten und verfälschten Seyns, oder des blossen Wortes; positiv ausgedrückt: als die Existenz, als die Wirklichkeit und Aechtheit, und als die Thatsächlichkeit.

I.

Mit אמן, als wahr, bezeichnet die heil. Schrift am tiefsten das Seyn im Gegensatze **des Nichtseyns.** *

In welches objective Wort aber fassen wir gegenständlich das an sich so abstracte und unendliche Seyn, dieses Meer der Meere, zusammen? — **Gott ist das Seyn.** Darum ist es christliche Grundlehre (Hebr. 11, 6): *πιστεῦσαι δεῖ τὸν προς-*

---

* Ganz so steht auch das deutsche „seyn," ahd. *sîn*, auf der Wurzel *si*, deren Urbedeutung ebenfalls ist fest seyn im Raume, und daher auch in der Zeit beharren, welches wiederum mit dem sinnlichen „hart" in gleicher Wechselwirkung steht als *durare* mit *durus*. Nicht anders ist auch das Verb. „wesen," ahd. *wesan*, ursprünglich, — wie noch jetzt (ausser anwesend und Anwesenheit, abwesend und Abwesenheit sammt dem „Abwesen" bei LUTHER Philipp. 2, 12 für *ἀπουσία*, 2 Cor. 10, 1. 11. 13, 2) vornehmlich das Substantiv „Anwesen" zeigt, — wohnen, sesshaft seyn, bleiben (vgl. ישב oder z. B. Ps. 37, 3 שכן ארץ ורעה אמונה, dazu unser gewohnen und gewöhnen), — örtlich fest- und zeitlich bestehen. Hiernach denn das vom alten Infinitiv *wesan* (wovon ein Ueberrest auch noch in „gewesen" vorliegt) gewonnene Subst. „Wesen" (*ens*, *οὐσία*) s. v. a. Substanz (*substantia* vom „stehen" wie *ὑπόστασις*, näher noch *ὕπαρξις*), mit dem Adj. „wesentlich," deren Gegensatz das „Unwesentliche" (Zufällige, als relative Negation) und das „Wesenlose" (absolute Negation), und deren Vergehen ein „Verwesen" (ein in das Nichtseyn übergehendes Seyn) genannt wird.

ερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστι. Das Seyn ist im Alten Test. sogar der Name Gottes.* יהוה — wie man das allerheiligste Monogramm auch immer punctiren mag — es enthält in seiner (zugleich das היה in das substantiellere הוה condensirenden) Wurzelsubstanz, sowie in seiner Modalform **das Seyn** nach intensivster Bedeutung wie nach allen Dimensionen, das absolute und ewige Seyn, das Urseyn, Ex. 3, 14 authentisch erklärt als אהיה אשר אהיה, weil dieses unbedingte Seyn nur allein sich selbst gleichen kann. „Ich bin das *A* und das *Ω* (Anfang und Ende), sagt Gott der Herr (Apoc. 1, 8), *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.*“ Daher auch die feierliche Schwurformel חי יהוה „so wahr Jehovah lebt,“ d. h. (da חיה in Laut und Sinn auch nur ein potenzirtes היה ist) so wahr Jehovah Jehovah, Seyn und Leben ist. Dieses חי יהוה wird zunächst nicht im Gegensatze seiner Geschöpfe, die ein Ausfluss seines Selbst- und Quelllebens sind,** sondern im Gegensatze dessen gesagt, was sich etwa neben „das Seyn,“ neben אהיה אשר אהיה stellen wollte, also im Gegensatze des Nichtseyns, — das Urseyn gegenüber dem Unseyn. Dieses aber, der volle Contrast des Seyns, sind die Götzen, die ebendarum als null und nichtig (אלילים, הבלים, און, לא אלהים cet., s. u.) bezeichnet werden.

Im Gegensatze zu diesen „Nichtigkeiten,“ diesen Nichtexistenzen, wird nun der „lebendige Gott“ genannt אלהי אמת, אלהי אמן, bei welchem man (nach Jes. 65, 16) auch sich segnen und schwören soll, sowie אמן, *ἀμήν*, „Amen“ selbst auch die feierlichste Betheurung ist, dass Etwas ist, so ist, oder seyn soll,*** und wie es andererseits auch im N. T. (Apoc. 3,

---

* S. später über „Bedeutung und Aussprache von יהוה.“

** Ueber das Verhältniss von Seyn zu Leben und Lebenserzeugung vergl. B. B. Brückner, *de notione vocis ζωή quae in N. T. libris legitur* (1858), p. 6: „*τὸ ζῶν esse τὸ ὂν κινούμενον* — Leben ist das webende Seyn;“ p. 15 sq.: „*summa vita non esse potest nisi summus fons vitae.*“

*** Z. B. Jer. 28, 6 „es sprach J. d. Proph. אמן כן יעשה יהוה“ (LXX *ἀληθῶς*), und dasselbe Wort so oft auch im Munde Jesu: *ἀμήν* (oder bei Johannes 1, 52. 3, 11. 5, 19 — wie unt. z. B. bei Neh. 8, 6 — *ἀμὴν ἀμήν*) *λέγω ὑμῖν*, Matth. 16, 28 (wofür Luc. 9, 27 *λέγω ὑμῖν ἀληθῶς*), 23, 36 (Luc. 11, 51 *ναὶ λέγω ὑμῖν*), Marc. 10, 15 (Luc. 18, 17 auch so); ja Marc. 8, 12 geradezu als Schwurformel, worauf *εἰ* nach bekanntem hebr. (ellipt.) Sprachgebrauch

14) heiliger Name ist: *τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* (vgl. 19, 11). In solcher Entgegensetzung verbunden stehen beide bedeutsam bei Johannes am Schlusse des 1. Br. (5, 20 f.): „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen und gegeben hat uns Verständniss, dass wir erkennen *τὸν ἀληθινόν*, und wir sind *ἐν τῷ ἀληθινῷ . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος· τεκνία φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων!* Gleicherweise sagt der Sohn Gottes nicht allein: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* (Joh. 17, 3), sondern weiter auch von Sich Selbst als gleich absolutem Seyn: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (5, 26), und: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* (14, 6). Und ebenso endlich von der dritten Person in dem dreieinigen Gott, vom heil. Geist (14, 16 f.): *καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.* (16, 13) *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, το πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.* Wozu die bündigste Erläuterung ist 1 Joh. 5, 6: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια,* so dass denn im heil. Geiste, ebenso wie in dem

---

(auch Hebr. 3, 11) im Sinne der Verneinung (Matth. 12, 39. 16, 4. Luc. 11, 29 *οὐ*). Vornehmlich aber erscheint אמן als feierliche Zustimmung der Gemeine zum Preise des lebendigen Gottes: Ps. 106, 48 אמן הללו יה und 1 Chr. 16, 36 אמן והלל ליהוה; Neh. 5, 13; 8, 6 אמן אמן mit Erhebung der Hände und Niederfallen zur Erde. Daher ist אמן oder אמן ואמן überhaupt der feststehende Schluss der Doxologie geworden: s. Ps. 41, 14. 72, 19. 89, 53; und so auch *ἀμήν* in der Sprache des N. T., wie [beim Vaterunser Matth. 6, 13] stets bei Paulus Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. Ephes. 3, 21. Philipp. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. 2 Tim. 4, 18; auch Hebr. 13, 21; bei Petrus I, 4, 11. 5, 11. II, 3, 18; Jud. 25; Apoc. 1, 6. 5, 14 (*ἀμήν* der 4 Lebendigen mit Niederfallen der Aeltesten, s. ob. Neh. 8, 6). Vgl. auch 1 Cor. 14, 16 *πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε;* — Daneben besagt dieselbe Acclamationsformel bei anderweitem Inhalte des Vorhergehenden eben auch, dass etwas seyn solle, wie Num. 5, 22 (אמן אמן); Deut. 27, 15—26. Apoc. 22, 20 vgl. 1, 7. Auch ist das *ἀμήν* überhaupt directer Gegensatz des *οὔ*. So die inhaltsvolle Bejahung gegen die inhaltsvolle Verneinung 2 Cor. 1, 19 f.: *ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς . . . οὐκ ἐγένετο ναί καὶ οὔ, ἀλλὰ ναί ἐν αὐτῷ γέγονεν· ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί, καὶ ἐν αὐτῷ* [Lachm. *διὸ καὶ δι' αὐτοῦ*] *τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν κ. τ. λ.*

Sohne, die Wahrheit selbst personificirt erscheint, woher auch 3 Joh. 12 das Zeugniss *ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*. So mag man denn eben auch nach biblischem Vorgange Gott in seiner Dreieinigkeit das absolute Seyn und den Urquell jeglicher objectiven Existenz sowie ihrer durchdringend vollkommnen Erkenntniss nennen, welche letztere überhaupt, vor Allem aber in Beziehung auf Gott selbst erst dann die ganze „Wahrheit" real seyn wird, wenn wir Ihn sehen werden „**wie er ist**" (*καθὼς ἔστι*), 1 Joh. 3, 2. Weil aber eben dieses אמן das eigentliche Wesen Gottes ausmacht, demnach seine ganze, volle Grösse und Herrlichkeit umfasst, darum findet Hinwendung an Gottes אמונה auch da statt, wo man vielmehr eine besondere andere Eigenschaft angerufen erwarten sollte, wie wenn z. B. der Sünder (Ps. 143, 1 f.) fleht: „Jehovah, — in deiner Wahrheit (באמנתך) antworte mir, in deiner Gerechtigkeit, und nicht geh in Gericht mit deinem Knecht!" Hier umfasst nämlich אמונה, ähnlich wie eben auch צדקה und ausserdem namentlich קדש (wobei Gott selbst schwört, Ps. 89, 36), Gottes ganze Majestät, sein gesammtes hochherrliches Seyn, welches sich in einzelnen Eigenschaften, vornehmlich auch in Gnade und Güte, חסד, nur besonders manifestirt. Und so auch Gottes *ἀλήθεια* im N. T. Röm. 1, 25 *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*, nachdem vorher V. 23 schon gesagt worden: *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.* *

---

* So kommt es, dass Gottes אמונה, אמת cet. parallel stehen sowohl seine **Wunderbarkeit** Ps. 89, 6: ויודו שמים פלאך יהוה אף אמונתך בקהל קדושים und seine **Macht** V. 9, bes. seine Rettungsmacht in grossen Nöthen Ps. 91, 4. 54, 7., wie namentlich auch seine ethischen Eigenschaften, die **Heiligkeit** Apoc. 3, 7 *τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός*, 6, 10 *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν* (vgl. ob. Ps. 54, 7., ebenso parallel Zach. 8, 3 עיר האמת und הר הקדש); — noch öfter aber eben die **Gerechtigkeit**, z. B. Deut. 32, 4: אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא; Ps. 96, 13 ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו; 111, 7 f. מעשי ידיו אמת ומשפט נאמנים כל פקודיו: סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר; 119, 75 צדק משפטיך ואמונה עניתני vgl. V. 137. 138. 142. 160. Jes. 42, 3 לאמת יוציא משפט, Zach. 8, 8; gleicherweise Apoc. 19, 11 der auf dem weissen Rosse sitzet [*καλούμενος*] *πιστὸς καὶ*

Dass aber dieses **Seyn** *κατ' ἐξοχήν* durchaus kein abstracter Begriff, sondern die **absolute Realität**, „das allerrealste Seyn“ und Wesen, also, wie eben אמן zuerst sagt, das Festbeständigste ist, bezeugen namentlich die oftmaligen bildlichen Bezeichnungen dieses יהוה z. B. als **Schild, Fels, Berg** und **Burg**.*

II.

Doch nicht nur dem absoluten Nichtseyn, auch dem **verhüllten** und **verfälschten Seyn** steht die „Wahrheit“ als das volle Seyn gegenüber. Dann ist das Wahre das **Wirkliche** und das **Rechtgeartete** und **Aechte**. Ersteres sowohl im Gegensatze **blossen Sagens** oder Hörensagens, — z. B. Gen. 42, 20 Joseph zu seinen Brüdern, sie sollen ihren angeblichen jüngsten Bruder herbringen וְיֵאָמְנוּ דבריכם (LXX *κ. πιστευθήσονται τὰ ῥήματα ὑμῶν*, vgl. V. 16); oder Deut. 17, 4 bei Anzeige und Untersuchung vorgefallnen Götzendienstes והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל (vgl. Jos. 7, 20 אמנה וגו'); oder 1 Kön. 10, 6 f., wo die Königin von Sabäa bekennt, was sie zu Hause von Salomos Weisheit gehört und nicht für

---

ἀληθινός [s. S. 29] *καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ*, und Joh. 7, 18 *ὁ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθής ἐστι καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*; — zumal aber die **Güte** und **Gnade**, als Gen. 24, 27 לא עזב חסדו ואמתו וגו'; Ps. 36, 6 (57, 4. 11. 108, 5) בהשמים חסדך אמונתך עד שחקים; 89, 2 f.: חסדי יהוה עולם אשירה לדר ודר אודיע אמונתך בפי: כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכן אמונתך בהם; (V. 15. 34. 50.) 40, 11 אמונתך ותשועתך אמרתי לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב, vgl. im flg. V. Gl. a. Gottes Barmherzigkeit, Gl. b. חסדך ואמתך; 25, 10. 92, 3. 100, 5. 115, 2. 117, 2; 86, 15: „Du Herr bist ein Gott barmherzig und gnädig, langmüthig ורב חסד ואמת.“ — Mag nun von dem **allen** auch gelten, als verschiedenen Ausstrahlungen, was Umbreit (Die Sünde, Beitr. z. Theol. des A. T. 1853 S. 98) sagt: „die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes ist die **Beharrlichkeit** in seiner **Wahrheit**, die **Unveränderlichkeit** seines **heiligen Grundwesens**,“ so geht doch ebendarum אמונה und אמת auf das „**Grundwesen**“ Gottes zurück, wie ja z. B. Jes. 38, 18 f. dem אמתך das **ganze Du** parallel steht; vergl. auch Ps. 119, 151: קרוב אתה יהוה וכל מצותיך אמת.

* So הצור Deut. 32, 4 (V. 18. 37 צור חסיו בו), Jes. 30, 29 לבוא בהר יהוה אל צור ישראל, Ps. 62, 3 אך הוא צורי וישועתי משגבי לא אמוט רבה (V. 7. 8 צור עזי מחסי באלהים), am vollsten Ps. 18, 3: יהוה סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי (vgl. V. 32. 47. Ps. 19, 15. 28, 7. 31, 4. 71, 3. 91, 2. 144, 2).

wahr gehalten (לא האמנתי) bis sie mit eigenen Augen es gesehn, אמת היה הדבר; — als auch im Gegensatze blossen Sehens, wie z. B. Act. 12, 9., wo Petrus im Gefängnisse des Nachts vom Engel, nach Entfallen der Fesseln, aufgefordert wird ihm zu folgen, und indem er's thut, οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν. In demselben Sinne des wirklichen Geschehens Marc. 5, 33., als das blutflüssige Weib, durch heimliche Berührung des Kleides Jesu geheilt, auf seine Frage, Wer ihn berührt, „kam und fiel hin vor ihm καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν“ (wo ἀλήθεια zugleich in seiner Urbedeutung als „Unverhohlenheit“ wieder recht klar erscheint und die Uebersetzung wohl auch lauten könnte: „und sagte ihm alles wie es war“).

Wie nun hier ἡ ἀλήθεια gleichsam Uebertragung bald des Wortes in Thatsächliches, bald des Factischen in Worte, so ist wiederum andererseits אמן, באמת und אָמְנָה (Gen. 20, 12), אמנם (Hiob 12, 2), ἐν ἀληθείᾳ (Matth. 22, 16), ἐπ' ἀληθείας (Luc. 20, 21), ἀληθῶς cet. das ungetrübte, essentielle Seyn dessen was der Name sagt oder seyn soll, wobei namentlich das ἀληθῶς bedeutsam mit ὄντως wechselt. So Jer. 2, 21 זרע אמת ächter Saame, der Contrast von זרע שקר* Jes. 57, 4 oder, wie Deut. 32, 20., דור תהפכת המה בנים לא אֵמֻן בם, d. h. deren reales Seyn entartet, nicht mehr das reine Seyn der Anlage und Bestimmung, nicht γνησιότης ist, wozu hinwiederum einen Gegensatz Jes. 63, 8 אך עמי המה בנים לא ישקרו, eine exegetisch ergiebige Parallele aber die Combination der johann. Stellen bietet, Ev. 8, 47: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει, und 18, 37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς (vgl. 1 Joh. 4, 6). So ferner 1 Sam. 2, 35: „Ich will mir erstehn lassen כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה.“ So Christus von Nathanael (Joh. 1, 48): ἴδε, ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (Luth.: „ein rechter Israeliter, in welchem kein Falsch ist“); so namentlich von Christus, z. B.: „wir wissen, dass Dieser ist ἀληθῶς ὁ σωτὴρ

* Vgl. Spr. 11, 18 שכר אמת gegenüber פעלת שקר, wie ja auch לשקר s. v. a. grund- und erfolglos (1 Sam. 25, 21. Jer. 3, 23) und שקר Ps. 119, 78; 69, 5 parall. חנם; vgl. auch לריק Lev. 26, 20; ריקם Ps. 7, 5; εἰς κενὸν Gal. 2, 2 cet.

τοῦ κόσμου (4, 42), — *ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* (6, 14); — *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος* (Matth. 27, 54), wofür bei Luc. 23, 47 *ὄντως* steht. Und so auch unpersönlich *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐγγελίου* Gal. 2, 5 das unverfälschte, unverkümmerte Wesen des Evangeliums gegenüber pseudevangelischen Beschränkungen.

Es liegt aber im Wesen der Sache selbst, dass die lautere „Wahrheit“, die durchgängige Identität des concreten mit dem reinen Seyn, innerhalb der christl. Offenbarungsurkunde nur in Christo, dem Sohne Gottes, und in denen Er Gestalt gewonnen, realisirt erscheint. Wie vorhin Christus Sich Selbst „die Wahrheit und das Leben“ nannte, und wie sein Apostel (Eph. 4, 21) gleichsam mit einem neutestamentlich-griechisch übersetzten חי יהוה sagt: *καθώς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ;* so betheuert derselbe Apostel Etwas aufs feierlichste damit: *ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί, ὅτι κ.τ.λ.* (2 Cor. 11, 10). Diese Uebereinstimmung des wirklichen Seyns mit dem lautern Seyn Christi ist vielleicht am kürzesten ausgedrückt in dem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 19): *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.* — Daher vergesellschaften sich in der h. Schrift mit der *ἀλήθεια* der Frömmigkeit wesentlich die auch der göttlichen *ἀλήθεια* so oft direct angeschlossnen Eigenschaften (S. 16 f.), nicht allein die Heiligkeit,* sondern namentlich auch die Güte und Liebe,** sowie die Gerechtigkeit;*** vgl. überhaupt 1 Cor. 5, 8: *ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ … ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας*, und Eph. 5, 9:

* Vergl. Eph. 4, 24: *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*

** Z. B. Ps. 85, 11 חסד ואמת נפגשו וגו׳, Spr. 16, 6. 20, 28 חסד ואמת יצרו מלך וסעד בחסד כסאו; ferner 1 Cor. 13, 6 *ἡ ἀγάπη — οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*; 1 Petr. 1, 22 *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς*; 2 Joh. 3 *ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη … ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.*

*** Z. B. Ps. 85, 12. Jes. 16, 5 והוכן בחסד כסא וישב עליו באמת באהל דוד שפט ודרש משפט ומהר צדק, 48, 1 ובאלהי ישראל יזכירו לא באמת ולא בצדקה; — Röm. 1, 18 *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.*

ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, — wobei aber die *ἀλήθεια* allezeit die Hegemonie behauptet, wie sie denn auch an der Spitze jener Gott- und Menschen wohlgefälligen summarischen Ethik des Apostels steht, Philipp. 4, 8: *τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προςφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε.* *

Als das unverfälschte Seyn, als Wahrseyn stellt demnach *ἀλήθεια* zunächst eine innere Zuständlichkeit dar. (Bloss subjective „Ueberzeugungstreue", wenn sie ein unwahres Object, einen Wahn hegt, nennt die heil. Schrift niemals „wahr", so dass denn für biblische Wahrheit die Objectivität das Maassgebende bildet.) — Das Wahrseyn aber kann nicht immanent bleiben, sondern wird transeunt in Handlung und Wort.

Daher begegnet uns der vielleicht im Augenblicke befremdliche Ausdruck: die Wahrheit thun, עשה אמונה (z. B. Spr. 12, 22. 2 Chr. 31, 20 עשה הטוב והישר והאמת לפני יהוה, vgl. Gen. 24, 49. 2 Sam. 2, 15 עשה חסד ואמת את [עם] פ׳, womit verwandt עשה באמת ובתמים. Richt. 9, 16. 19 vgl. Ps. 33, 4), — *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*, wie 1 Joh. 1, 6: „so wir sagen dass wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsterniss wandeln, *ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*, wofür 2, 4 f. *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν· ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.*

Ebenso: „in Wahrheit wandeln." Im Alten Testamente הָלַךְ, (הִלֵּךְ, התהלך) באמת z. B. 1 Kön. 2, 4. 3, 6 הלך לפניך באמת ובצדקה ובישרת לבב עמך (Ps. 86, 11 אֲהַלֵּךְ באמתך, 26, 3 והתהלכתי באמתך),

* Das Böse als Gegensatz des eigentlichen Seyns kommt nicht nur in der hebr. Sprache, wo און und שוא (eig. Leerheit) moralisches u. physisches Uebel bezeichnet, ריק leer s. v. a. nichtswürdig (z. B. Richt. 9, 4. 11, 3. 2 Sam. 6, 20 vgl. Spr. 12, 11), sondern auch in unserer Muttersprache zum Vorschein, da hier z. B. eben „böse", ahd. *pôsi*, das noch in „Posse" vorliegt, nichtig und gehaltlos, und „übel" ebenfalls nichtig war. Daher Adelung: „Ehedem bedeutete wahr auch gut", wofür er aus Otfried anführt: „*ist iz ubil odo (oder) uuar*, gut oder böse?" Ebenso ist „schlecht" (schlicht) das eben nicht Hervorragende (*exstans*), also das Gegentheil von *ἀλήθεια*.

2 Kön. 20, 3 החהלכתי לפניך באמת ובלבב שלם וגו׳ (mit dem Gegensatze הלך בשקר Jer. 23, 14); — im N. T. *περιπατεῖν ἐν (τῇ) ἀληθείᾳ* (2 Joh. 4; 3 J. 3 *μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, wofür Gal. 2, 14 bestimmter *ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου*), gleichbedeutend mit *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* (1 Joh. 1, 7), und im Contrast mit *ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν* (Vs. 6) und mit *περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός αὐτῶν* (Eph. 4, 17 ff.), wie denn eben subjective Einfälle des Verstandes dem objectiven Seyn, der *ἀλήθεια*, gegenüberstehen.* — Und weil es ein Bethätigen, ein „Thun" der *ἀλήθεια* giebt, darum heisst es (Apoc. 14, 13) von denen, „die in dem Herrn sterben: sie ruhen von ihren Arbeiten, denn ihre Werke folgen ihnen nach", indem es eben Werke der *ἀλήθεια*, des „Bestandes" gewesen und daher kraft dessen mit übergehn müssen zur Ewigkeit (Matth. 25, 24 ff.). Wie demnach hier bei den Werken das „Wahre" als das Seyende und Lebendige das Gute und Göttliche ist, so sind umgekehrt todte Werke, *νεκρὰ ἔργα*, „böse", von denen Bekehrung statt finden muss zum Glauben an Gott (Hebr. 6, 1), und Reinigung des Gewissens im Blute Christi *ἀπο νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι [καὶ ἀληθινῷ]* (9, 14).

Zu dem Wandel in Wahrheit gehört nothwendig der Weg der Wahrheit d. i. der zum rechten Ziele führende Weg, wie dort schon Elieser, als er die Braut für seines Herrn Sohn in der Ferne gefunden, anbetend Ihn pries אשר הנחני בדרך אמת („der mich geleitet im Weg der Wahrheit, Gen. 24, 48) und zu demselben heiligen Führer wieder sein Sänger fleht הדריכני באמתך Ps. 25, 5.**

* Deren Widersacher heissen daher weiter V. 18 *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, vergl. 2 Tim. 3, 8 *οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν*, oder (1 Tim. 6, 5) *διεφθαρμένοι τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας*, während dagegen *ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ* (Eph. 4, 21). Führt demnach die Entfernung von der Wahrheit zur Sünde, so ist die Sünde hinwiederum ein Hinderniss der Erkenntniss der Wahrheit, wie (2 Tim. 3, 7) die sündhaften und lüsternen Weiblein sind *πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα*.

** Zur Erläuterung dient hier, dass Ps. 119, 30 דרך אמונה zu den göttlichen משפטים im Parallelismus steht, daher auch gradezu dafür דרך עדותיך V. 14, ד׳ פקודיך V. 27, ד׳ מצותיך V. 32, und ד׳ חקיך V. 33. Dafür auch

Häufiger, als die Congruenz der individuellen That mit dem gottgewollten lautern Seyn erwähnt ist, wird diese *ἀλήθεια* auf das Wort bezogen, wie denn auch bei uns Wahrheit zumeist in solchem mehr formell scheinenden, eigentlich aber doch gänzliche und volle Wiedergabe der Sache meinenden Sinne von der Uebereinstimmung des Ausdrucks mit der damit zu bezeichnenden Realität verstanden wird.* Dieses in der einfachsten Form z. B. יאמרו אמת Jes. 43, 9; אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע Spr. 8, 7; אמת לא ידברו למדו לשונם דבר שקר Jer. 9, 4; יבחנו דבריכם האמת אתכם ואם לא Gen. 42, 16; — *τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας* Joh. 4, 18; *ἐν τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός* 4, 37 (s. u. III, 3); *πάντα ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου, ἀληθῆ ἦν* 10, 41; *κἀκεῖνος* (ὁ *ἑωρακὼς*) *οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει* 19, 35; — neben das Gegentheil gestellt z. B. Spr. 12, 19 שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר, Röm. 9, 1 (s. u.), Eph. 4, 25 (*ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν*), 1 Tim. 2, 7 (*ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι*), Jac. 3, 14 (*μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ*

---

schlechthin Gottes Weg oder Wege: V. 37 בדרכך חיני. V. 3 בדרכיו הלכו, V. 15 בפקודיך אשיחה ואביטה ארחתיך, hier mit den speciell zutreffenden Verben des „Nachdenkens“ über die „Vorschriften“ und des „Hinschauens“ auf die „Wege“. Dahin gehört auch das Festrichten der Wege durch Beobachtung der göttlichen Gesetze V. 5 אחלי יכנו דרכי לשמר חקיך, und das Festrichten der Schritte durch dieses Wort V. 133 פעמי הכן באמרתך, ebensowie das Erleuchten des Fusspfades durch dasselbe V. 105 נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי. Dass dieser Weg der Wahrheit durch Ausschreitung auch verlästert werden könne, sagt 2 Petr. 2, 2 *δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται*. Das Halten des Wortes Gottes dagegen behütet vor „jedem bösen Pfade“ Ps. 119, 101 und „jedem Pfade der Lüge“ V. 104. 128 vgl. 29. Denn „alle Wege des Herrn sind Güte und Wahrheit denen, die halten seinen Bund und seine Zeugnisse“ (Ps. 25, 10), womit fast wörtlich übereinstimmt in den Gesichten des N. B. Apoc. 15, 3 (vgl. 16, 7. 19, 2): *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν*. (S. u. S. 29.)

* Das nur ganz gerechte und natürliche Sich-decken einer Realität und des Wortes dafür wird am ersichtlichsten daran, dass im Hebräischen das Wort (דבר, דברים z. B. Pred. 7, 8. 2 Kön. 17, 11 ויעשו דברים רעים) wie im Griechischen *ῥῆμα* (namentlich bei Lucas, z. B. 1, 37 *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα*, vgl. Gen. 18, 14; 2, 15 *ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός*, 19. 51. Act. 5, 32. 10, 37 ff. *τὸ γενόμενον ῥῆμα*) gradezu für Thatsache gebraucht scheint oder vielmehr diese in jenem wirklich aufgeht, sowie ihm andererseits wieder zu gleichem Dienst *πρᾶγμα* entgegenkommt; vergl. auch Il. 15, 234 *φράσομαι ἔργον τε ἔπος τε*, und Od. 2, 272 *τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε*.

τῆς ἀληθείας), 1 Joh. 2, 4 (ψεύστης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν). Ganz insonderheit wird diese Eigenschaft der Rede, dass sie wahr d. h. dem wirklichen Seyn congruent sey — wofür negativ Aristoteles (Metaph. 8, 10) treffend sagt: ἔψευσται ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα — dann erwartet, wenn sie zu ihrer Beglaubigung das Urseyn, Gott, anruft, also bei dem Eide, wovon es heisst: „wie oftmals soll ich dich schwören lassen אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם יהוה (1 Kön. 22, 16. 2 Chr. 18, 15) und יהי יהוה בנו לעד אמת ונאמן וגו׳ (Jer. 42, 5), ebenso wie der Apostel (Röm. 9, 1) die Wahrheit mit Berufung auf den Sohn und den h. Geist betheuert: ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Aehnlich auch, obwohl hier אמת subjectiv, Ps. 145, 18: „Nahe ist Jehovah allen die ihn rufen, allen die ihn rufen באמת“ d. i. so wirklich seyend, wie ihr Wort lautet, oder auch wie das Thun behauptet, z. B. Jos. 24, 14 עבר יי׳ בתמים ובאמת, 1 Sam. 12, 24 עבר יי׳ באמת בכל לבב. (Vgl. üb. ἀληθινόν S. 29).

Wie nun die Berufung auf die absolute persönliche Wahrheit, auf Gott, der concreten Aussage das Siegel der Wahrheit aufdrückt, so ist selbstverständlich das Wort Gottes selbst auch die absolute verbal-reale Wahrheit, wie dies namentlich in dem grossen Hymnus auf Gottes Wort Ps. 119 durchgeführt ist.* Dass dieses Wort „der Wahrheit“ im Gesetz Mosis geschrieben und in Levis Mund gelegt sey, sagt u. a. Dan. 9, 13: כאשר כתוב בתורת משה... להשכיל באמתך** und Mal. 2, 6: תורת אמת היתה בפיהו. Diese Wahrheit Gottes ist ferner im Munde seiner Propheten,*** vor Allen aber im Munde „des Sohnes“, durch welchen Gott „am letzten zu uns ge-

* Z. B. V. 42 ff.: „ich vertraue auf dein Wort, Und nicht reiss aus meinem Munde das Wort der Wahrheit (דבר אמת)“, welchem wieder Gottes „Rechte“ (משפטים) parallel stehen und Seine תורה, פקודים, עדות, מצות und חקים erläuternd folgen (V. 44—48), die ja auch den ganzen Psalm durchdringen (s. ob. u. das. auch Ps. 26, 3. 86, 11): vergl. namentlich auch V. 30. 86 u. 151 כל מצותיך אמת, 89 f. לעולם יהוה דברך נצב בשמים: לדר ודר אמונתך; kurz תורתך אמת V. 142, welches im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 17) also wiederkehrt: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ [σου], ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.

** Vergl. 8, 12: der proph. Feind, welcher den Tempelbestand umwarf cet., er warf auch אמת ארצה.

*** Wie dort die Wittwe zu Sarepta, nachdem Elias ihr Kind wieder ins

redet hat" (Hebr. 1, 1). Denn dieser, wie oft spricht er also: *ἐγὼ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι — ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει* (Joh. 8, 45. 47); *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς* (V. 31 f.); *τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ* (V. 40). Und ebenso wiederum seine Apostel, wie Paulus, welcher (2 Tim. 2, 15 f.) *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* entgegensetzt den *βεβήλοις κενοφωνίαις;* wie Johannes (1 Joh. 4, 6): „Wir sind aus Gott! wer Gott erkennt, höret uns; wer nicht ist aus Gott, höret uns nicht: darin erkennen wir *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.*" Denn „erzeugt" hat uns Gott nach seinem gnädigen Willen *λόγῳ ἀληθείας*, zu Erstlingen (Jac. 1, 18), die aber, muthwillig sündigend, *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* fürder kein Sühnopfer haben (Hebr. 10, 26 f.). Dass aber auch diese göttliche *ἀλήθεια* eine in das Wort des Evangeliums gefasste sey, bezeugen die nähern ausdrücklichen apostolischen Angaben von einem *προακοῦσαι ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* (Col. 1, 5), einem *ἀκοῦσαι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* (Eph. 1, 13). Dies gilt insonderheit auch von dem Wandel nach der Wahrheit, als einem *ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου* (Gal. 2, 14). Die Hauptsumme von diesem allen aber ist wiederum zusammengeschlossen in dem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 17): *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ* [σου]· *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.* Gleichwie umgekehrt das altevangelische Symbolum „*V. D. M. I. AE.*" — *τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (*τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*, 1 Petr. 1, 25) — nichts Andres ist als eine Umschreibung dessen: das Wort Gottes ist die absolute Wahrheit.

Dasselbe gilt auch von dem gesteigerten Ausdrucke für Wort und Rede, nämlich von dem Zeugnisse, der עדה und עדות und der *μαρτυρία* als einer *ἀληθής* (oder *ἀληθινή*, S. 29), welche Augenzeugen ablegen, wie Johannes,* und im allervoll-

---

Leben gerufen, es ausspricht: „jetzt da weiss ich, dass ein Mann Gottes du bist, ודבר יהוה בפיך אמת" (1 Kön. 17, 24).

* Joh. 21, 24: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ*

kommensten Sinne der Herr selbst, der da spricht (Joh. 18, 37): „Ich bin dazu geboren und dazu gekommen in die Welt, *ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*“, und dessen Zeugniss „wahr“ ist, d. h. das zu bezeugende Seyn und Wesen deckt oder auf Wirklichkeit beruht und dadurch auch selbst erst zu wirklichem Seyn gelangt ist, indem es mit dem Zeugniss und Gericht des absoluten Seyns zusammensteht. Denn es ist zugleich und wesentlich ein Zeugniss Dessen, der ihn gesandt: *ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής· ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ* (wofür übrigens auch noch menschlicherseits der Täufer gezeugt habe): Joh. 5, 30 ff. Und als die Pharisäer verächtlich bemerkten: „Du zeugest von Dir Selber! Dein Zeugniss ist nicht wahr!“ erwiedert der heilige Zeuge, auch wenn er von Sich Selber zeuge, sey das Zeugniss wahr, theils an sich, weil Er, und nur Er, das Woher seines Kommens und das Wohin seines Gehens kenne, theils für sie, da nach ihrem Gesetze zweier Menschen Zeugniss ein wahres sey: nun aber — *ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ*: 8, 13 ff. Ganz ebenso wie mit dem Zeugniss verhält es sich auch mit dem daher, und nach Maassgabe der obigen Wechselwirkung von Wahrheit und Gerechtigkeit, derselben Rede sogleich angeschlossene Gericht (8, 15 ff.): auch dieses, wie das Zeugniss, muss, um wahr zu seyn, auf der Wirklichkeit beruhn d. h. das zu richtende Seyn und Thun vollkommen decken. Menschliches Gericht, mag es auch immerhin relative Wahrheit haben (מלך שופט באמת דלים כסאו לעד יכון Spr. 29, 14), ist solcher Forderung nicht gewachsen, nur das göttliche ist es, nur das absolute Seyn versteht und würdigt alles Seyn und Thun gerecht: *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ* — Joh. 8, 15, f., wo indess die LA. *ἀληθινή* eine besondere Modification einführt (s. u. S. 29) —:

[ὁ] *γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ* (vgl. später üb. d. Epilog. d. Ev. Joh.); 3 Joh. 12. Tit. 1, 13. Vergl. auch unt. S. 29 Joh. 19, 35: *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει.*

dieses übrigens nur harmonisch mit Psalter (19, 10) משפטי יהוה אמת צדקו יחדו und Apocalypse (16, 7. 19, 2) *ναί, κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου* (vgl. S. 29).

Diesem göttlichen Wort, Zeugniss und Gericht, welches souveraine Wahrheit und Norm aller Wahrheit ist, steht nun im allgemeinen das menschliche gegenüber (wie es Röm. 3, 4 heisst: *γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*), und zwar theils als rein sachlicher (dogmatischer) Irrthum, z. B. 2 Tim. 2, 18 f.: Hymenäus und Philetus *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, καὶ ἀνατρέπουσι τήν τινων πίστιν* (*ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν*), oder 1 Joh. 1, 8: „so wir sagen, wir haben keine Sünde, *ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*; theils als intellectuelle Trübung aus Leidenschaft, wie dort Paulus auf den Ausruf des Festus: *μαίνῃ, Παῦλε!* antwortet: *οὐ μαίνομαι, κράτιστε Φῆστε, ἀλλ' ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι* (Act. 26, 24 f.); theils als absichtliche moralische Täuschung, wo der *ἀλήθεια* die *πρόφασις* entgegensteht (Phil. 1, 18), oder wie man einen Andern richtend eben damit sich selbst verdammt, indem man selbst dasselbe thut; wovon der Apostel (Röm. 2, 2) sagt: *οἴδαμεν δὲ, ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶ κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας*.

Zur göttlichen Wahrheit, im Wort und Zeugniss an die Welt ergangen, überhaupt verhält sich aber der Mensch nicht als ein sie Lernender oder selbst Ergreifender; weil sie vielmehr wesentlich transscendentes Seyn betrifft, zu dessen Erschauen die Sehkraft seiner Erkenntniss nicht hinreichende Tragweite hat, so muss der Mensch, der sie nicht greifen kann, von ihr ergriffen werden (d. i. *καταληφθῆναι ὑπὸ Χριστοῦ* Phil. 3, 12), von ihr sich ergreifen lassen. Daher das Empfangen dieser höhern Wahrheit, des im göttlichen Wort enthüllten Seyns, ein Gehorchen, ein Glauben ist, *πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ* (Gal. 5, 7), *πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ* (2 Thess. 2, 12).*

* Dass auch *πείθω, πείθομαι, πέπεισμαι* (Röm. 8, 38) mit ihrer Weiterentwickelung, namentlich *πίστις, πιστεύω* cet., ursprünglich einen physisch anschaulichen Sinn, und zwar des Festigens und Festseyns, der namentlich auch in *πιστός* hervortritt, trugen, zeigt der noch erhaltene Rest der Primi-

Dieses „der Wahrheit Gehör geben und gehorsamen" hat auch in der That vornehmlich eine practische Seite; daher die *μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ* vielmehr sind *εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ* (2 Th. 2, 12), die *ἀπειθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ* vielmehr sind *πειθόμενοι τῇ ἀδικίᾳ* (Röm. 2, 8). Die *πίστις* und *ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας* dagegen erzeugt erst die Erkenntniss der Wahrheit, wie denn verbunden werden *πίστις καὶ ἀλήθεια* (1. Tim. 2, 7) und noch deutlicher *πίστις καὶ ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* (Tit. 1, 1), sowie *οἱ πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* (1 Tim. 4, 3), gemäss dem Bekenntniss: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Joh. 6, 69), und zwar dies auch nach dem Worte des Herrn selbst (Joh. 7, 17): „so jemand will Dess Willen (der mich gesandt hat) thun, *γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν*", und wiederum (8, 31 f.) an die *πεπιστευκότες αὐτῷ*: „so Ihr bleibet in meinem Worte, *ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*. Dasselbe erzeugt aber auch zugleich eine durchdringende Heiligung der Seele, wie Petrus sagt (I. 1, 22): *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*, — vergl. Paulus (2 Thess. 2, 13): *ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς* [Var. *ἀπαρχὴν*] *εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*.

So ist denn auch hier *ἀλήθεια* als das eigentliche Seyn in Gott zugleich Gegensatz alles Ungöttlichen und Bösen (d. i. Nichtigen, S. 20); und wer sie erfasst, hat dieses Seyn erfasst, das für ihn ebenfalls nur ein göttlich-seliges seyn kann. Während aber so die lautere, die wahrhaft göttliche Wahrheit allezeit Leben und Seligkeit giebt, bringt ihr Gegensatz Tod und Verderben: eine Lehre und Erfahrung, die ein ganz besonderes Merkmal zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum bildet. Ist nun eben dies der durchdringende Inhalt des ganzen Wortes Gottes und auch dieser Untersuchung, so bezeugen es ganz insonderheit die Apostel Paulus, 1 Tim. 2, 4 von Gott unserm Heilande, *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, gleichwie Jacobus, schliessend: *ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ*

---

tivbedeutung in *πεῖσμα* Seil (vergl. ob. S. 3); also gleichsam fesselnde Rede, Gebundenheit im Glauben. Vergl. *δεδεμένος τῷ πνεύματι* Act. 20, 22.

τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ, σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

Dabei ist noch höchst beachtenswerth dieses, dass die Erfassung des höhern Seyns, der *ἀλήθεια*, mittelst der *πίστις*, sich von der geoffenbarten concreten *ἀλήθεια* aus noch auf Weiteres erstreckt, dass man nicht bloss dieses Wasser des Lebens trinkt, sondern damit zugleich einen Quell in sich springen fühlt, der, spricht der Herr, ins ewige Leben quillt (Joh. 4, 14), und: „so jemand dürstet, er komme zu mir und trinke! wer an mich glaubet, — Ströme werden aus seinem Leibe fliessen lebendigen Wassers“ (7, 37 f.). Was das sey, sagt der ihm an der Brust lag denen, die es erfahren haben, also (1 Joh. 2, 20 f. 27): „Ihr habet eine Salbung (*χρῖσμα*) von dem Heiligen und wisset alles — und habet nicht nöthig dass jemand euch lehre, sondern wie dieselbe Salbung euch lehrt über alles und wahr ist und nicht Lüge ist, und so wie sie euch gelehret, darin bleibet!“ Das ist jener instinctive heilige Tact der im Glauben mit der Wahrheit lebendig Verbundenen auch für das, was sie noch nicht distinctiv erkannt haben, *τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* (Hebr. 5, 14).

Noch giebt es aber eine Wahrheit des göttlichen Wortes, die nicht an bereits Seyendem oder Geschehenem sich erweist, die vielmehr gleichsam nur ein proleptisches Seyn hat, erst im Verlauf der Zeit Ja und „Amen“ werden kann. Das sind Aussagen und namentlich Voraussagungen, die sich als von der Wirklichkeit gedeckt erst noch erweisen, sich **bestättigen**, bewahrheiten oder bewähren („wahr werden“) müssen. Eben nun auch hiervon wird נאמן (LXX meist *πιστοῦσθαι*) cet. gebraucht, namentlich von Erfüllung göttlicher Rathschlüsse und Züsagen, wie Jes. 25, 1 עשית פלא עצות מרחק אמונה אֹמֶן, oder in dem Gebet Davids 1 Chr. 17, 23: „und nun, Jehovah, das Wort, das du geredet über deinen Knecht und über sein Haus, יֵאָמֵן עד עולם bewahrheite (beglaubige) sich (für יאמן 2 Sam. 7, 25 הקם vgl. V. 28 יהיו אמת) in Ewigkeit, und thue, wie du geredet hast!“ womit in Wechselverhältniss steht das sogleich folgende ויאמן ויגדל שמך עד עולם Wahr- und Grosswerden des heiligen Namens an die

Bewahrheitung jener Verheissung geknüpft), und wiederum das Gebet Salomos 1 Kön. 8, 26 (vgl. 2 Chr. 1, 9): „und nun, Gott Israels, es mögen sich doch ja bewahrheiten (יאמן נא) deine Worte, die du geredet zu deinem Knechte David, meinem Vater!" vgl. V. 25 „halte deinem Knechte D. m. V. was du geredet hast zu ihm" cet. (Vgl. auch Dan. 10, 21. 11, 2 אמת אגיד לך). Und so auch im Testament der Erfüllung, z. B. Act. 4, (25 f. von einer messianischen Weissagung) 27: *συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας κ. τ. λ.*, und überhaupt Röm. 15, 8: — *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*, wo das *βεβαιοῦν** (bekräftigen, vgl. unser „in Kraft setzen", „in Kraft treten") ganz dieselbe Bedeutung hat, als in *ἀλήθεια* und אמן liegt, wie denn Paulus eben hiervon (2 Cor. 1, 20) bündig sagt: *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ (Ἰησοῦ Χριστῷ) τὸ ναί καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν.* Und ebenderselbe in demselben Briefe (7, 14) von seinem eignen Rühmen über die Corinther: *οὐ κατῃσχύνθην, ἀλλ', ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν ὑμῖν, οὕτω καὶ ἡ καύχησις ἡμῶν (ἡ) ἐπὶ Τίτου ἀλήθεια ἐγενήθη.* Und dann abermals in dem prophetischen Buche des N. T.: Apoc. 19, 9 *οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσί*; 21, 5. 22, 6 *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί κ. τ. λ.***

---

* S. auch Hebr. 2, 2 *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος κ. τ. λ.*; 2 Petr. 1, 19 *ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον*; vgl. Marc. 16, 20 *τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.*

** Eben diese letzten Stellen zeigen, dass der jedenfalls überwiegende Unterschied von *ἀληθινόν* — als vorzugsweise „**ächt** und **wirklich**" (s. bes. u. III, 3) — und von *ἀληθές* nicht so ganz durchgreifend ist, ebensowie das im Allgemeinen dem erstern näher kommende אמן und das dann wohl mehr dem letztern entsprechende אמונה und אמת einander auch übertragen (s. ob.; vergl. „wahrhaftig" und „wahrhaft," und für beides „wahr"). So steht denn allerdings dem Scheine gegenüber (als wirkliches So-seyn) *ἀληθινὴ καρδία* Hebr. 10, 22 (wie LXX für לב שלם Jes. 38, 3: s. ob. S. 23), *ἀληθινὴ μαρτυρία* Joh. 19, 35 (S. 24 f.), *κρίσις ἀληθινή* Joh. 8, 16 (and. LA. *ἀληθής*, S. 25; doch hier im Gegensatze von *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* V. 15): daher mit *ἀληθινόν* auch noch *δίκαιον* verbunden ist Apoc. 16, 7. 19, 2 (*κρίσεις*, S. 26) und 15, 3 (*ὁδοί*, S. 22). Während dagegen LXX eben *κρίσις ἀληθινή* Jes. 59, 4 für נשפט באמונה und *κρίματα ἀληθινά* Ps. 18, 10 (19, 9) für משפטי יי׳ אמת, und für עיר האמת Sach. 8, 3 *πόλις ἀληθινή* sagen, geben sie auch z. B. אלהי אמן Jes. 65, 16 durch *ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός*, wovon oben S. 14 f. — Sehr instructiv ist hier vom Wort übrigens auch noch die im Allgemeinen schon früher (S. 12)

Schliesslich ist neben der objectiven Wahrheit des Seyns der Ausdruck wahr nur insofern noch zu berücksichtigen, als er auch zur Bezeichnung einer persönlichen Eigenschaft, nämlich desjenigen dient, welcher von dem Seyn etwas aussagt, also des Wahrhaften, wofür im A. T. die Zusammensetzung von איש oder עד mit אמנים und אמת vorkommt.*

---

angeregte Parallele von קום und עמד, besonders auch in den caus. Conjug. und den entsprechenden neutestamentl. Ausdrücken, zu אמן. S. z. B. Ps. 119, 38 הקם לעבדך אמרתך; Jes. 44, 26 מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים; Jer. 28, 6 אמן כן יעשה יהוה יקם יהוה את דבריך אשר נבאת; Dan. 9, 12 ויקם את דבריו .. להביא עלינו רעה גדולה, wo, ebensowie Ez. 13, 6 קים דבר, das Erstehnmachen als die Ratificirung und Realisirung von Worten an den gefundenen Urbegriff des Wahren zurückerinnert. (Vgl. auch Num. 23, 19. 1 Kön. 2, 4. 6, 12. Neh. 9, 8; 1 Sam. 3, 12; 15, 11; Jer. 35, 14 Hoph.) So das הקים spec. von Aufrichtung und Aufrechterhaltung eines Bundes Exod. 6, 4 (Röm. 9, 4 ܩܝ̈ܡܐ für *αἱ διαθῆκαι*), oder Eides Gen. 26, 3 (dafür קים Ps. 119, 106), von Gelübden Num. 30, 14 f. (V. 5 ff. Kal), Jer. 44, 25. Neh. 5, 13. 1 Sam. 1, 23; — und so dann auch העמיד von prophetischen Gesichten Dan. 11, 14. — Überhaupt erscheint denn auch hier das Erstehen (nam. קום) gegenüber dem Gedachten oder Gesprochnen als Verwirklichung und Bestättigung: so von יעץ Jes. 14, 24 und עצה Spr. 19, 21; von גזר אמר Hiob 22, 28 und דבר דבר Jes. 8, 10., wie überhaupt von דבר Deut. 19, 15. Jer. 44, 28 f. (hier LUTH. beidemal „wahr werden"); als Geltendmachung —, wie ja auch „Geltung" mit „wahr" noch in „Währung" „Wardein" und „Werth" zusammenhängt, — bes. später (vgl. ob. Ez. 13, 6) das Piel קים, Ruth 4, 7 (דבר), Esth. 9, 29 (von einem Briefe), V. 31 (von Aufrechthaltung eines angeordneten Festes). — Grade entgegengesetzt diesem Erstehen und Stehen ist נפל als *in irritum cadere*, was mit der Negation verbunden jenem natürlich wieder gleichbedeutend wird: so von erfüllten Worten Gottes der Verheissung Jos. 21, 43. 23, 14. 1 Kön. 8, 56 und Drohung 2 Kön. 10, 10 (mit ארצה); dasselbe causativ (לא הפיל ... ארצה) 1 Sam. 3, 18; ähnlich, nur ohne ארצה, von einem Rathe Esth. 6, 10; vergl. auch Ps. 5, 11 יפלו ממעצותיהם. — Aus dem neutestamentl. Sprachgebrauche gehört hierher Luc. 16, 17: „leichter ist es, dass der Himmel und die Erde vergehen *ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, und Röm. 9, 6 *οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Positiv ist hier aus demselben Sprachschatze noch zu vergleichen *ἱστάνειν νόμον* gegenüber dem *καταργεῖν* Röm. 3, 31., sowie überhaupt dieses *ἱστάνειν* als Gegensatz des *ἀναιρεῖν* Hebr. 10, 9 (*ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*).

* Wie איש אמונים מי ימצא Spr. 20, 6; אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע Exod. 18, 21; oder עד אמונים לא יכזב (LXX *πιστός*, Gegensatz עד שקר) Spr. 14, 5; vgl. ציר אמונים 13, 17 (25, 13 צ׳ נאמן). Neben דבר אמת בלבבו Ps. 15, 2 vgl. S. 23 u. d. ob. *μετὰ ἀληθινῆς καρδίας* Hbr. 10, 22.

Jenes Prädicat ist vor Allen Gott, als *ἀληθής* (Joh. 3, 33. 8, 26 vgl. Röm. 3, 4., darum auch Christo, Matth. 22, 16 *ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις* vgl. Joh. 7, 18) und als *ὁ ἀψευδής* (Tit. 1, 2), eigen, wie sich dies auch aus dem Wesen Gottes und der begrifflichen Wesenhaftigkeit der Wahrheit von selbst ergiebt, und auch ausdrücklich es heisst, *ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν* Hebr. 6, 18.

Wohl aber verdient es hierbei ausdrücklich hervorgehoben zu werden, wie die der taghellen *ἀλήθεια* überall entgegengesetzte Nachtseite, das *ψεῦδος*, die Lüge, von der Wurzel bis zum Wipfel dieselben Phasen der Bedeutung durchläuft, sowie sie denn ihr ganzes Scheinwesen von der Wahrheit, der *ἀλήθεια*, entlehnt und diese demnach wirklich auch in ihren einzelnen Evolutionen nachäfft.

Zuvörderst bedeuten die lautverwandten hebr. Verba des Lügens und Leugnens כחש und כחד (z. Th. auch כזב und noch im Arab.) ein Abfallen von der Substanz, ein Abzehren, Schwinden und Verschwinden, gleichsam ein Verwesen. So freilich כחש nur in der Urconjugation, Kal, Ps. 109, 24: „meine Kniee schwanken von Fasten, und mein Fleisch כָּחַשׁ מִשָּׁמֶן ist abgefallen von Fett."* So hat aber auch כחד, obwohl es im Kal und mit einer materiellen Bedeutung nicht mehr repräsentirt ist, ja eigentlich auch phonetisch ein zu mehrerer Immaterialität gelichtetes כחש darstellt, doch noch die Bedeutung des *ἀφανίζειν*, des Verhehlens und Verleugnens im Piel, des Verhehlens und Vernichtens im Hiphil, des Untergehens im Niphal. Also auch hier gleichsam unter die Erde, zur Hel** (Hela) gehen, womit das „verhehlen" des Piel und Hiph. deutlich zusammenhängt*** und das *ἀ-ληθές* einen

---

* So vielleicht auch noch Piel Hos. 9, 2. Hab. 3, 17 vom ausbleibenden Most und Oel (כִּחֵשׁ), obwohl dies bereits in das tropische Gebiet der Täuschung — das Schwinden in das des Schwindelns — fällt, wozu früher (S. 6) z. B. Jes. 58, 11 ein Seitenstück vom versiegenden Wasser gab.

** „Hel ist in der Edda die Tochter des Loki und einer Riesin. Ihr düstres Reich liegt tief unter der Erde und zu ihr fahren die Todten nieder, die an Krankheiten oder vor Alter gestorben sind." Rud. v. Raumer, d. Einwirk. d. Christenth. auf d. ahd. Sprache, S. 414.

*** Belege sind: zu Piel, als verleugnen Hiob 6, 10 לא כִחַדְתִּי אמרי קדוש, 27, 11 עם שדי לא אֲכַחֵד; zu Hiphil, als verbergen, ber-

graden Gegensatz bildet. So kommt auch unser Lug (Lüge) vom ahd. *luk* (Verhüllung), wie noch lugen, ahd. *luoken* (engl. *look*), eigentlich s. v. a. aus einer Höhle (*luok*) verstohlen blicken; und so auch „leugnen" (läugnen), ahd. *loukinon*, *loukanon*, goth. *laugnjan*, von *liokan* verhüllen, verhehlen, spec. in Abrede stellen.

Wie also der Gegensatz der Wahrheit, als des offen Da- und Bestehenden, — wie die Lüge ursprünglich das Untergehende und dem Auge Entrückte ist, so bleibt ihr der Begriff des Inhaltlosen weiterhin nicht ausschliesslich eigen: wie dem Wesen das Unwesen, dem Menschen der Unmensch, dem Thier das Unthier, dem Kraut das Unkraut, der Gestalt die Ungestalt, der Natur die Unnatur, der That die Unthat nicht bloss als Negation, sondern wesentlich als positiv-böse Umkehr gegenübersteht, gleicherweise ist auch die Unwahrheit, als die Lüge, die Kehrseite der Wahrheit nach allen ihren Entwickelungen; sie hat einen Afterinhalt. Sowie daher die Wahrheit als das Seyn im vollen und eigentlichen Sinne nur von Gott gesagt ward und dem absoluten Unseyn, den Götzen, gegenüberstand, ebenso ist nun *ψεῦδος* als Afterwesen vor Allem Götzendienst, Röm. 1, 25 (*μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*), und in gleichem Sinne כזב (Am. 2, 4 וַיַּתְעוּם כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם) oder שקר (Jer. 13, 25 שכחת אותי ותבטח בשקר, vgl. Jes. 44, 20 הלוא שקר בימיני, Hab. 2, 18 מסכה ומורה שקר), was daher Am. 2, 4 auch einen antithetischen Parallelismus zu Gottes תורה und חקים ebenso bildet als „Nichtiges ansehen" (ראה שוא) zu dem „Leben auf Gottes Wege" Ps. 119, 37. Sowie ferner *ἀληθής* ein durchgängiges Wahrseyn bezeichnete und das *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* mitumschloss, ebenso ist *ψευδής* ein in seinem ganzen Thun und Wesen der göttlichen Wahrheit Widerstrebender, z. B. Apoc. 21, 8 und 22, 15 beidemal nach Bösen aller Art und beidemal den

---

gen, 20, 12 von einer süssschmeckenden Sünde יכחידנה תחת לשונו, als vernichten Exod. 23, 23. Ps. 83, 5 (Völker), 2 Chr. 32, 21 (Krieger), Sach. 11, 8 (Hirten), 1 Kön. 13, 34 vom Hause Jerobeams להכחיד ולהשמיד מעל פני האדמה; zu Niphal, als sich verbergen, schwinden, untergehen, wegseyn, Hiob 4, 7 (parall. אבד), 15, 28 (ערים נכחדות verschwundene

Götzendienern summarisch folgend: *καὶ πᾶσι τοῖς ψευδέσι* — *καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*, letztres im gleichen Sinne als 21, 27 *πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*. Dies, die Thatlüge, als einen gegen den heiligen Geist versuchten Betrug, bezeichnet *ψεύδεσθαι* auch Act. 5, 3 f.: „Anania, warum hat erfüllt der Satan dein Herz, *ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; — οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ*.

Zu dieser Categorie der durch und durch Wahrheitswidrigen gehören die alle, deren Name an der Stirn ein *ψευδο-* trägt. Als da sind: *ψευδαπόστολοι*, erklärt als *ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* (2 Cor. 11, 13 und zwar nach Vorgang und im Dienst Satans); — *ψευδομάρτυρες*, welche überall (z. B. Matth. 26, 60. 1 Cor. 15, 15 *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ*) positive widergöttliche Anschuldigungen aussagen;* — gefährliche *ψευδάδελφοι* (2 Cor. 11, 26. Gal. 2, 4), heuchlerische und im Gewissen gebrandmarkte *ψευδολόγοι* (1 Tim. 4, 2), ganz vornehmlich aber *ψευδοπροφῆται*, deren Geschäft ist הנבא בשקר (Jer. 5, 31. 20, 6. 29, 9 sogar בשקר הם נבאים לכם בשמי וגו׳, gegenüber dem נביא אשר שלחו יהוה באמת 28, 9), überhaupt דבר שוא וחזות כזב (Ez. 13, 8. 7), die da „kommen in Schafskleidern, inwendig aber sind sie reissende Wölfe“ (Matth. 7, 15), die unter den Verwüstungen der letzten Zeiten ebenso wie die *ψευδόχριστοι* mächtig verführerische Zeichen und Wunder thun werden (Matth. 24, 11. 24), aber eben *σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους — εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει* (2 Thess. 2, 9. 11), und mit den häretischen, entsittlichenden und den Weg der Wahrheit schändenden *ψευδοδιδασκάλοις* vor allem auch dadurch characterisirt sind, dass „sie den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen“ (2 Petr. 2, 1). Im Hinblick auf sie, die

---

Städte), 22, 20 (ein verschwundener Feind); Exod. 9, 15 zu Pharao ותכחד מן הארץ.

* Davon auch *ψευδομαρτυρεῖν* bei Anführung des 8. Gebotes Matth. 19, 18. Marc. 10, 19 (14, 56 *κατ' αὐτοῦ*), Luc. 18, 20 und *ψευδομαρτυρία* Matth. 15, 19 (26, 59 *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ*); daneben auch *μάρτυρες ψευδεῖς* Act. 6, 13.; vgl. ob. (S. 30) עד שקר Spr. 14, 5 (vgl. 25), עד שקרים 12, 17. 19, 5.

vielen in die Welt ausgegangenen Pseudopropheten, mahnt Johannes (1 J. 4, 1 ff.) „zu prüfen die Geister ob sie aus Gott sind“, und zwar soll Gottes Geist daran erkannt werden: „jeder Geist, welcher bekennt Jesum Christum im Fleisch gekommen, ist aus Gott, und jeder Geist, welcher nicht bekennt Jesum, ist nicht aus Gott: und dieser ist der des Antichrists.“ Und abermals (2, 22): „Wer ist der Lügner (ὁ ψεύστης), ausser der da leugnet, dass Jesus ist der Christ? Dieser ist der Antichrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.“ Diese Verbündung der Hölle mit thaumaturgischen Pseudopropheten, deren einen, Elymas, als er den Proconsul Sergius Paulus vom Glauben verkehren wollte, der Apostel voll heiligen Geistes fest anblickte mit den Worten: ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥᾳδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, und erblinden liess (Act. 13, 10 f.), — zieht sich bis in die letzten Fristen der Apocalypse, wo (16, 13. 19, 20. 20, 10) mit dem Drachen und dem Thiere — welches wohl nicht ohne Gegenbildlichkeit zu jenem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος 1, 4. 8. 4, 8 erscheint als ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ παρέσται 17, 8 — auch der Pseudoprophet steht und fällt.

Wie nach alle diesem πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι (1 Joh. 2, 21); wie das ψεῦδος überhaupt positiver Widerspruch gegen das lautere und göttliche Seyn, ganz vornehmlich aber gegen den heiligen dreieinigen Gott selbst, das höchste Gut und den allein Guten (Matth. 19, 17), gegen Seinen gnädigen Willen und Sein Wort ist: so gipfelt das ψεῦδος in der Culmination der Gottwidrigkeit und Feindschaft wider das Reich der Lebenswahrheit sammt allen ihren Attributen, in dem objectiven Princip der bösen, mörderischen Lüge, in dem potenzirtesten After-Wesen, im Teufel, von welchem Christus sagt (Joh. 8, 44): ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. So stehn sich in diametraler Unvereinbarkeit gegenüber das Reich der Wahrheit und das der Lüge, des Lichts und der Finsterniss. Aus diesem hat uns Gott selbst in Christo berufen in sein wunderbares Licht (1 Petr. 2, 9), aus der Macht der Finsterniss uns errettet und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Col.

1, 13), sowie Dieser sein auserwähltes Rüstzeug, den einstigen Saulus, unter die Heiden entsandte, „aufzuthun ihre Augen, dass sie sich bekehreten von Finsterniss zu Licht und von der Gewalt des Satan zu Gott, dass sie empfingen Sündenvergebung und Erbtheil unter denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich" (Act. 26, 18). —

Hiermit könnte ich die Umrisse desjenigen beschliessen, was in der h. Schrift A. und N. T. als „Wahrheit", als wirkliches Seyn und gesundes Wesen und Leben erscheint, gegenüber allem todten Schein- und ertödtenden Afterwesen. Wenn darunter aber namentlich auch das Wort als eine besondre Offenbarung des Seyns begriffen war, so habe ich doch

III.

auch noch unter dem Gegensatze des Seyns das Wort als solches zu berühren. Dahin gehören überhaupt die *μῦθοι*, als blosse, leere Worte, Mährchen, Fabeln, *κενοφωνίαι* (2 Tim. 2, 16), die als solche mit dem Seyn gar nichts zu thun haben. So wird 2 Tim. 4, 3 f. eine Zeit geweissagt, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach den eignen Gelüsten sich Lehrer aufladen werden, *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται*, welche Mythen derselbe Apostel (1 Tim. 4, 7) *βεβήλους καὶ γραώδεις*, profan und anil, nennt, indem er den Timotheus (2 T. 2, 15 f.) vielmehr ermahnt, sich zu erweisen als einen Lehrarbeiter *ὀρθοτομοῦντα** *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο!* Gleicherweise begehrt er von Titus (1, 10. 13 f.), die *ματαιολόγοι* scharf zurechtzuweisen, *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει, μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν.* — Ganz insonderheit wird aber das Wort und die Zunge der practischen „Wahrheit" und

---

* Findet sich *ὀρθοτομεῖν*, eig. gradezuschneiden, hellenistisch LXX Spr. 3, 6. 11, 5 (für יְשַׁר) beidemal vom Wege im Sinne des Ebnens oder auch der Gradelegung auf das Ziel hin (vergl. das. auch 4, 26 f. *ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσί, καὶ τὰς ὁδούς σου κατεύθυνε* [דרכיך יכנו]· *μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιά, μηδὲ εἰς τὰ ἀριστερά κ. τ. λ.*): so ist der Richtweg im *λόγος τῆς ἀληθείας* hier um so treffender im Gegensatze einerseits unfruchtbarer Disputationen (*λογομαχεῖν*, V. 14) und andrerseits unheiliger Schwätzereien (*κενοφωνίαι*, V. 16).

ihrer That entgegengesetzt, da, wo nur Letzteres, das Werk, auch das Wirkliche, Ersteres aber ohne das Letztere nur ein Schatten und Schemen ist. Dies sagt Johannes (1 J. 3, 18): *τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*, wozu bekanntlich Jacobus 2, 12 ff. den Commentar giebt.*

Wenn ich im Eingange dieses Vortrages das אמן und *ἀληθές* grundsätzlich von der Beständigkeit erfasste und dieselbe sodann überhaupt als die — allerdings einander organisch durchdringenden — Begriffe des Seyns und der Beharrlichkeit analysirte; so bleibt mir jetzt, nachdem ich die drei Gegensätze des wirklichen Seyns betrachtet, nur noch übrig, Ihnen in wenigen Worten die zweite Seite von אמן und *ἀληθές*, nämlich die dem Wahren schon sprachphysiologisch inhärirende Eigenschaft des Währens oder der **Beharrlichkeit** vorzuführen.

Wie in der absoluten אמונה Gottes insonderheit auch die Ewigkeit des Seyns enthalten war, so liegt das Bleibende in demselben hebr. אמן auch sonst. Ich nenne nur den (in etwas modificirter Uebersetzung im Volksmunde lebenden) Spruch, Ps. 37, 3: „traue auf Jehovah und thue Gutes, שכן ארץ ורעה אמונה d. h. wohne (LUTH.: bleibe) im Lande und geniess Bleibendes," ** — dieses im Gegensatze ebensowohl des Vorhergehenden (V. 1. 2), dass Uebelthäter abgeschnitten werden und verwelken wie Gras und Grün, als auch des Folgenden, besonders des 29. V.: צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה, „Gerechte werden ererben das Land und wohnen für immer darauf."

Aber auch dieses Bleibende des אמן, wie das Seyn desselben, hat einen dreifachen Gegensatz, nämlich 1) das End-

---

* Die Verschiedenheit beider characterisirt auch schon Homer als *διδασκέμεναι τάδε πάντα· μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων*, Il. 9, 442 f. vergl. ob. 15, 234 *φράσομαι ἔργον τε ἔπος τε* und hinwiederum Od. 2, 272 (3, 99) *τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε*.

** Der Imperativ in Gl. b. als die ebenso energisch begehrte Folge des Imperativs in a.: so auch V. 27 סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם, Hiob 22, 21. Gen. 20, 7. 42, 18 זאת עשו וחיו; s. EWALD, A. LB. §. 235 a.

liche und Unvollendete, 2) das Veränderliche, und 3) die Materie als solche.

1.

Was im vollen Sinne wahr seyn soll, muss auch im unbeschränkten Sinne währen, das Wahre in höchster Potenz ist das **Immerwährende.**

Fanden wir früher (S. 10 ff.), dass „*wahr*“ das kräftig Hervortretende und Bestehende bezeichne, so dürfen wir jetzt nachweisen, dass die analogen biblischen Wörter für das Hervortretende und Stehende, עמד קום, z. Th. auch כון (s. nachh.), *στῆναι*, *ἑστηκέναι*, *ἑστάναι*, *σταθῆναι*, *στήκειν*, sowie das lat. *stare*, *stabilis*, *stabiliri*, und unser bestehen, Bestand, beständig cet., ebenfalls den Begriff der Beharrlichkeit, des Bleibens und Verbleibens darstellen. So קום: vgl. von Gott Dan. 6, 27 הוא אלהא חיא וקַיָּם לעלמין (LXX *ζῶν καὶ μένων εἰς τοὺς αἰῶνας*) und vom Worte Gottes דבר אלהינו יקום לעולם Jes. 40, 8; von der Herrschaft 1 Sam. 13, 14 (Samuel zu Saul ממלכתך לא תקום), vom Zuständigwerden als Besitz (vgl. ob. „Anwesen“) Gen. 23, 17. 20. Lev. 25, 30; ingleichen das Subst. מקום als ständiger Wohnort z. B. Exod. 3, 8. 2 Sam. 7, 10. Jes. 18, 7., Ruhestatt Hiob 16, 18 und Ortschaft Gen. 12, 6. 18, 24. 38, 22. Richt. 19, 16., namentlich mit Suff. Gen. 30, 25. Num. 24, 25; ebenso auch, um die betr. gleichartigen Substantiva der hier einschlagenden Verba zusammen aufzuführen, מָעֳמָד fester Ort zum Fussfassen in der Tiefe Ps. 69, 3 und מכון von Gottes ständigem Wohnort (daher mit שבת verbunden) im Himmel 1 Kön. 8, 39. 43. 49 (2 Chr. 6, 30. 33. 39), Ps. 33, 14 und auf Erden Ex. 15, 17. 1 Kön. 8, 13 (2 Chr. 6, 2); desgl. כן als Subst. festgesetzter, bestimmter Ort, Posten, Stelle, Statt, ebenfalls mit Suff., Gen. 40, 13. 41, 13. Dan. 11, 20 f. 38. — So ferner auch עמד Jes. 66, 22. Ps. 102, 27 המה יאבדו ואתה תעמד, 33, 11 עצת יהוה לעולם תעמד; und im gleichen Gegensatze des Untergehens und Falles *σταθῆναι* von der Fortdauer einer Stadt, eines Staates Matth. 12, 25 f. Marc. 3, 24 ff. (was Luc. 11, 17 antithetisch wiedergiebt durch *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει*), vgl. Jes. 47, 11 f., und überhaupt eines *status quo*, sey es im unerwünschten (Lev. 13, 5) oder, wie öfter, im guten Sinne, wo dann עמד als Gegentheil z. B. des Verwesens oder Verwitterns und Zerfallens Jer. 32, 14 (von Schriften in irdener Capsel), des „Abgestandenen“ d. i. Geschmacklos- oder Schaalgewordenen (als „sich halten“) Jer. 48, 11 (von einem Getränk: עמד טעמו בו וריחו לא נמר), des Lebensverfalls Ex. 21, 25 (als aus- oder überstehen), Dan. 10, 17 (לא יעמד בי כח ונשמה לא נשארה בי). Ein hier anschliessender besondrer Gebrauch dieses עמד ist der des Standhaltens oder Widerstehens und Obsiegens im Kampfe Dan. 11, 15 זרעות הנגב לא יעמדו ועם מבחריו ואין כח לעמד (auch V. 25), sey es allgemein als עמד במלחמה Ez. 13, 5 oder mit לפנים Dan. 8, 7., בפנים Jos. 21, 42. 23, 9. Esth. 9, 2., נגד Pred. 4, 12., מן Dan. 11, 8; oder auch ganz absolut עמד im Gegensatze der Flucht Nah. 2, 9 oder des Fallens Am. 2, 15., gleichwie bei Verfolgung Paulus *ἕστηκα* Act. 26, 22 (vgl. 3 Mos. 26, 37 ולא תהיה לכם תקומה לפני איביכם). Solches עמד als Standhalten zumal einem Mächtigen, vor Allen Gott gegenüber, und zwar ebenfalls absolut Ps. 130, 3. 147, 17 oder mit לפנים 76, 8 vgl.

Spr. 27, 4. **Das Causativum des** עמד **als im Bestand erhalten** Spr. 29, 4. 1 Chr. 17, 14. II. 9, 8. 1 Kön. 15, 4. — Ebenso nun auch im N. T. von Beständigkeit *στῆναι, ἑστηκέναι, ἑστάναι, στήκειν*: letzteres 2 Thess. 2, 15; Phil. 4, 1 u. 1 Thess. 3, 8 *ἐν κυρίῳ*; 1 Cor. 16, 13 *ἐν τῇ πίστει* (wovon ein sachliches Gegentheil im Causat. *ἱστάνειν τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην* Röm. 10, 3); Phil. 1, 27 *ἐν ἑνὶ πνεύματι*; Röm. 5, 2 (1 Petr. 5, 12) *ἐν τῇ χάριτι*, im Gegensatz zu *ἐκπίπτειν τῆς χάριτος* Gal. 5, 4: und überhaupt diese Verba einander gegenüber Röm. 14, 4 *τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει· σταθήσεται δέ, δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν*, 1 Cor. 10, 12 *ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ*, wonach auch das Fallen gradezu für Aufhören 1 Cor. 13, 8 *πίπτειν* parallel dem *καταργεῖσθαι* und *παύεσθαι* (vgl. Gal. 5, 4).* —

---

* Von dem schon wiederholt berührten dritten Verbum כון bezeichnen die Conjugg. Niph., Hiph. und Hoph., Pil. (Pol.) und Hithp. ebenfalls festgestellt und gefestiget seyn, feststehen und bestehen beziehentl. mit deren Causativis. So von Schritten Ps. 40, 3 כונן אשרי (parall. den Fuss auf einen Fels aufsetzen הקים), 37, 23 מיהוה מצעדי גבר כוננו; 119, 133 פעמי הכן באמרתך; von Städten und Bauwerken Num. 21, 27 תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עיר סיחון, Ps. 107, 36. 48, 9 אלהים יְכוֹנְנֶהָ עד עולם, dageg. Hab. 2, 12 הוי בנה עיר בדמים וכונן קריה בעולה; Spr. 24, 3 בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן, Richt. 16, 26 הָעַמֻּדִים אשר הבית נכון עליהם; (bildl.) 2 Sam. 7, 26 בית עבדך דוד יהיה נכון לפניך; 1 Kön. 6, 19 inmitten des Hauses ein Allerheiligstes errichten (הכין), Esr. 3, 3 den Altar errichten auf seiner Stelle (הכין על מכונתו, wie 2, 68 vom Standort des Tempels להעמידו על מכונו); von Festgründung der Erde Ps 119, 90 כוננת ארץ ותעמד, Jes. 45, 18 יצר הארץ ועשה הוא כוננה, vgl. Ps. 104, 5 יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד, sammt dem Himmel Spr. 3, 19 יהוה בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, vgl. (S. 5 f.) Ps. 89, 38 vom Monde כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן; von Bergen Ps. 65, 7 מכין הרים בכחו; vom Erdkreise Jer. 10, 12 עשה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו, Ps. 93, 1 תכון תבל בל תמוט, worauf der folg. Vs. sogleich vom Throne נכון כסאך מאז מעולם אתה — gleichwie auch unser Stuhl, hebr. sonst תכונה Hiob 23, 3 (eig. Gestell), verwandt mit stellen —: so auch 1 Kön. 2, 45 כסא דוד יהיה נכון לפני יהוה עד עולם, 2 Sam. 7, 16 ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם, Spr. 16, 12 בצדקה יכון כסא (vgl. 25, 5. Jes. 54, 14), 29, 14 מלך שופט באמת דלים כסאו לעד יכון, vgl. 1 Sam. 20, 31 לא תכון אתה ומלכותך, und eben hiervon auch die Causatt. Hiph. und Pil. 2 Sam. 7, 12 f. והכינותי את ממלכתו . . . וכננתי את כסא ממלכתו עד עולם, Ps. 103, 19 יהוה בשמים הכין כסאו, vgl. 2 Chr. 17, 5 ויכן יי׳ את הממלכה בידו, und das Pass. Hoph. Jes. 16, 5 והוכן בחסד כסאו ישב עליו באמת באהל דוד, mitsammt dem Subst. Ps. 89, 15 צדק ומשפט מכון כסאך. Dann ist das Verb. überhaupt — auch metaphorisch — transit. feststellen, festigen, *a)* כונן, z. B. den Gerechten Ps. 7, 10 und Ermattetes 68, 10 (herstellen); das Recht 99, 4; das Werk der Hände 90, 17; — *b)* הכין bestellen, anstellen oder bestättigen in einem Amte Jos. 4, 4., mit זרע von Sicherstellung der Nachkommenschaft Ps. 89, 5 עד עולם אכין זרעך (wie Pass. נכון 102, 29. Hiob 21, 8): vergl. *ἀνιστάναι* ins Leben zurückrufen, *restituere*,

Weil nun so zum **Wahren** das **Währende** und Bleibende wesentlich gehört, Gott aber als absolutes Seyn der Ewige, so ist ganz insonderheit der heilige Geist als *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* bleibend, wie von demselben der Sohn zeugt (Joh. 14, 16 f.): *παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται*, und selbst will er den Vater um diese Gabe des heil. Geistes für die Seinen bitten, *ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ*. Und was so von dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* ausgesagt wird, eben dieses

---

Act. 2, 32. Ebenso das Intrans. überh. bestehen und beständig seyn Ps. 140, 12. Spr. 12, 3. 19 (שפת אמת תכון לעד), 20, 18; namentl. vor Gott Ps. 101, 7. Dies von Geist und Herzen als festgerichtet, fest, gewiss, standhaft, unerschrocken, wie רוח נכון Ps. 51, 12., לב נכון 57, 8 vergl. unt. (S. 45) Ps. 78, 37 (לבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו), 108, 2. 112, 7 נכון לבו בָּטֻחַ ביהוה (V. 8 סמוך לבו לא יירא), — Hebr. 13, 9; daher causat. das Herz aufrichten Ps. 10, 17 יהוה תכין לבם (Gegensatz הרך לב das Herz weich, zaghaft machen Hiob 23, 16) oder auch es fest worauf richten, bes. als הכין לב אל יהוה 1 Sam. 7, 3. 1 Chr. 29, 18. vgl. II. 20, 33 (לאלהים) u. Ps. 78, 8 דוד לא הכין לבו ולא נאמנה את אל רוחו s. u., oder mit ל des Inf. (לדרש) 2 Chr. 12, 14. 30, 19. Esr. 7, 10 (vgl. Hiob 11, 13), oder auch selbst הכין (כונן) ohne לב als *advertere (animum)*. — Mit diesem aufrichten und worauf richten hängt zusammen כֵּן als Adj. aufrichtig („richtig") Gen. 42, 11 (Gegens. Spione); als Adv. richtig, *recte*, vom Reden (Num. 27, 7. 36, 5) und Thun (2 Kön. 7, 2. Pred. 8, 10). Dem entsprechend ist auch das griech. *ὀρθόν* und das lat. *rectum*. Hieraus und aus der Partikel כן so (seyend, gleichs. „dergestalt", z. B. Hiob 9, 2 אמנם ידעתי כי כן, S. 8. 12), wie aus dem Gegentheil לא כן (Unrichtiges Jes. 16, 6), ingleichen aus dem subst. Partic. נכון (S. 12) Festes, Zuverlässiges, Gewissheit (1 Sam. 23, 23. 26, 4) erhellt von neuem, wie im Festen das wirkliche Seyn und die Wahrheit ruht. Die Parallele des כון mit אמן, die schon bisher mehrmals in Gliedern erschien und wohl gar beides mit einander verschmilzt, wie אמת נכון הדבר Deut. 17, 4 (S. 17), dehnt sich überhaupt auch noch in das Speciellere aus: darum erscheint נכון von fester Vorausbestimmung Gottes (vgl. S. 28 f.) Gen. 41, 32 נכון הדבר מעם האלהים, Spr. 19, 29 נכונו ללצים שפטים, und mit עָם als Treue und Glaube menschlicherseits ob. Ps. 78, 37 לבם לא נכון עָמּוֹ ולא נאמנו בבריתו, göttlicherseits mit noch deutlicherem Hervortreten der Festigkeit Ps. 89, 22 (über David) אשר ידי תכון עָמּוֹ אף זרועי תאמצנו. — Vergl. hierzu in Redslob *de part. hebr.* כי *origine et indole* (Lips. 1835) eine Reihe scharfsinniger Bemerkungen über des כי (כה, כ cet.) Wurzel כון als recht seyn (p. 21) und deren Verhältniss zu dem härteren קום (13 f., auch zu אמן und היה) wie über die Bildungen davon, worunter כן als analog dem deutschen „so *a verbo* seyn, sehn" p. 40 (vgl. ob. S. 10 f. 12), und eben auch כי als *„particula thetica"* 28. 30.

lehrt der Apostel, der uns jenes Wort aufbewahrt hat, auch von der *ἀλήθεια* selbst (2 Joh. 2): *διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.* Und wie nun die subjectiv bleibende heilige Wahrheit an das Medium der sie gleichsam erzeugenden und entzündenden objectiven göttlichen Wahrheit angeschlossen ist: so verknüpft sich auch wiederum dieses Wort Gottes selbst mit dem Begriff ewiger Dauer, die absolute Wahrheit mit absoluter Währung, wie in dem schon angeführten Preisgesange auf Gottes Wort Ps. 119, 142: צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת und V. 160: ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך, wo sich beidemal dem Parallelismus zufolge Wahrheit und Währung durchdringen (vgl. V. 152 כי לעולם יסדתם).

Gilt dies schon von dem mitgetheilten *λόγος θεοῦ*, um wie vielmehr von dem lebendig-persönlichen *Λόγος* (Joh. 1, 1 ff. 14 ff.), der „im Anfang war und bei Gott war und Gott war, durch den alle Dinge geworden", — und der selbst „Fleisch ward und wohnete unter uns — *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*", und „aus dessen Fülle wir alle genommen haben, *καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*" Hier werden sich Moses und Jesus Christus, das Gesetz wird der Gnade und der Wahrheit entgegengesetzt: der Gnade als strengste Erfüllung mit unnachsichtlicher Ahndung der Nichterfüllung heischend, der Wahrheit aber als eine nur relative Wahrheit, gegenüber der absoluten.

Wie hier eine in dieser Gestalt zeitliche Offenbarungslehre einer höhern und vollendeten als der ewigen und darum forthin ausschliesslich den Namen der Wahrheit führenden Offenbarung und Gotteserkenntniss gegenübersteht: gleicherweise ist es auch mit der Gottesverehrung, welche im Neuen Bunde den Namen der wahren im Gegensatz eines an Ort, Zeit, Menschen und sonst gebundenen, eben darin aber endlichen und beschränkten Cultus trägt. Der Gott' als dem unendlichen Seyn geweihte Cultus soll auch ein Ihm entsprechender, ein gleich wahrer seyn. Als daher die Samariterin am Jacobsbrunnen dem Herrn die Differenz über den rechten Ort der Anbetung fragend vortrug, da ihre Väter auf dem nahen Garizim angebetet hätten, wogegen die Juden sagten,

dass in Jerusalem die Stätte ὅπου προςκυνεῖν δεῖ; da antwortete ihr Christus: Es komme die Stunde, da man weder hier noch dort den Vater anbeten werde, da vielmehr οἱ ἀληθινοὶ προςκυνηταὶ προςκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· — πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προςκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προςκυνεῖν (Joh. 4, 20 ff.; vergl. ob. Ps. 145, 18 קרוב יהוה לכל קראיו לכל אשר יקראהו באמת). So auch Hebr. 9, 24: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰςῆλθεν ἅγια ὁ Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν — διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου (V. 11) — τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (8, 2). Doch ich müsste den Hebräerbrief wiederholen, wenn ich im Einzelnen durchführen wollte den „wahren“ Cultus gegenüber dem endlichen, welcher nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1) und wiederum nur erst einem himmlischen Vorbilde irdisch nachgebildet war: καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν (Ex. 25, 9. 40), — νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτυχε λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης (Hebr. 8, 5 f.), welcher οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰςῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος, indem dadurch er, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι [καὶ ἀληθινῷ] (9, 12. 14). Denn was dieses Geistige und Ewige in der Versöhnung, das ist in der Anbetung dann, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προςκυνηταὶ προςκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh. 4, 23).

Es ist ja überhaupt ein grosses, es ist das weltüberwindende Wort des Christenthums: „nicht zu sehn auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig“ (2 Cor. 4, 18), wie ja das Sichtbare auch nicht aus Sichtbarem entstanden ist, denn πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι (Hebr. 11, 3). Nur das Alles erst hervorbringende Wort Gottes und die mit diesem Worte, das über Himmel und Erde ewig hinausreicht (Jes. 40, 8. Matth. 5, 18. 24, 35), Alles überdauernde unsichtbare Welt hat darum volle „Wahr-

heit."* Und daraus wieder folgt die so tröstliche Universalität der — hieraus auch erst recht verständlichen — apostolischen Sentenz (2 Cor. 13, 8): „nicht können wir etwas wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit." —

2.

Doch nicht der Endlichkeit allein steht die Wahrheit als das feste und beharrliche Seyn gegenüber, auch der **Veränderlichkeit** und Wandelbarkeit. Und hier taucht unser „wahr" wieder auf in dem Begriffe nicht nur des Währenden, sondern auch des Bewährten, noch umfassender aber in dem des sinnverwandten „treu" und „trauen" mit ihren Formationen. Die Wurzel von „treu" (Gegensatz des Wort- und Bundbruchs), ahd. *triuwi*, ist *tru* (Sanscr. *dhru*) d. h. wiederum fest, beständig, dauernd, gewiss (englisch noch jetzt *true* „wahr"); daher „Treue", ahd. *triuwa*,** Beständigkeit, Wahrheit, und „trauen" intrans. (ahd. *trûan*, *trouwan*) fest seyn, stehn bleiben, und transitiv (ahd. *triuwan*, *trouwan*) festmachen, verbinden (woher noch die „Trauung" als Copulation); mit den weiteren Bildungen des betrauen, getrauen (eig. sich für stark zu Etwas halten), vertrauen cet.

Wie also die Bedeutung des Wurzelwortes hiervon mit der von „wahr" ganz zusammenfällt, so erscheint das wiederum entsprechende נאמן auch für die Begriffe des Treuen als des Unwandelbaren, Unveränderlichen. So nicht nur als betraut (oder, noch jener Origination, bestellt und bestättigt) werden, z. B. נאמן לנביא (1 Sam. 3, 20); viel öfter als treu und „bewährt" (πιστός), z. B. vom Herzen Abrahams (Neh. 9, 8), von Dienern (1 Sam. 22, 14) und Boten (Spr. 25, 13 ציר

---

* Demnach hat Frz. v. Baader nur an alte — hier und anderwärts stehende — Bibelwahrheiten erinnert in dem Philosophem: „Das Sichtbare ist unwahr und das Wahre unsichtbar, und es ist dem Geiste unmöglich, dieses unwahre Sichtbare für ein reines Product des wahren Unsichtbaren zu erkennen." (Briefe b. Hoffm. 177).

** Das franz. *trève* Waffenstillstand kommt erst von dem deutschen „Treue", das noch heute beim Spiel der Kinder den Waffenstillstandsort („*pax*") bezeichnet. „*Treuga (Dei)* — sagt der Germanist Rückert (allg. Rep. d. theol. Lit. 1858, IV, 4) — ist die durch romanisches Organ hindurchgegangene latinisirte Form des deutschen Wortes, das in seiner ältesten bekannten Form *triggva* im Gothischen lautet und heute im Hochdeutschen Treue heisst."

נאמן לשלחיו, s. ob. S. 30), von einer Stadt (Jes. 1, 21) und allgemein עיני בנאמני ארץ parall. הלך בדרך תמים Ps. 101, 6. Dieses נאמן aber auch von Gott selbst als bundestreuem Gott (Deut. 7, 9 האלהים האל הנאמן שמר הברית וגו׳), und seine אמונה als Treue (Ps. 119, 89 f.). — Objectiv angesehn heisst ein auf solche Treue gegründeter Bund Ps. 89, 29 ברית נאמנת, wie Hebr. 9, 17 *διαθήκη βεβαία*; das Objective und Subjective correspondiren sich ebendas. 10, 23: *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος*, wobei wir uns fortdauernd an אמן gemahnt sehen, während Bundesbruch ist שקר בברית Ps. 44, 18 vgl. 89, 34 שקר באמונה, wofür V. 35 חלל ברית.

Noch ganz insonderheit aber muss hier wieder die trans. Conj. האמין unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Dieses verhält sich zu נאמן wie zu unserem „treu" unser trauen, d. h. für treu und zuverlässig halten.* So Hiob 15, 22: לא יאמין שוב „er traut (getraut sich) nicht zurückzukehren" (vgl. Richt. 11, 20); so Jes. 28, 16: „siehe, ich gründe in Zion einen Stein, einen geprüften Stein, einen edlen Grundeckstein, gegründet, המאמין לא יחיש d. h. wer (darauf) traut, wird nicht weichen." Vornehmlich aber mit ב, z. B. 1 Sam. 27, 12: ויאמן אכיש בדוד, oder האמין בחייו Deut. 28, 66. Hiob 24, 22. Es bezeichnet dieses האמין ב׳ ein festinniges, persönlich hingebendes Sichverlassen auf persönliches Seyn, wie vor Allem auf das Urseyn, s. nachher האמין ביהוה,** (was selbst noch aus לא האמינו בנפלאתיו Ps. 78, 32 und aus במצותיך האמנתי Ps. 119, 66 hervorleuchtet, da mit diesen Wundern und

---

* Oder wie 1 Kön. 10, 6 f. bedeutsam verbunden wurden (S. 17 f.) אמת היה הדבר אשר שמעתי בארצי... ולא האמנתי לדברים עד אשר באתי ותראינה עיני, vgl. auch Jes. 7, 9 אם לא תַאֲמִינוּ כי לא תֵאָמֵנוּ (LUTH.: gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht).

** So auch das chald. הימן באלהה Dan. 6, 24 (wovon das Part. Pass. מהימן treu, zuverlässig: persönlich Dan. 6, 5 und sachlich 2, 45); vergl. syr. ܡܗܝܡܢ ܒܗ Röm. 9, 33 (für *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*, s. ob. Jes. 28, 6), wovon das Adj. ܡܗܝܡܢܐ für *πιστός* Luc. 19, 17 vgl. 16, 11. Matth. 24, 45. 17, 17. Act. 13, 34. 1 Tim. 3, 11; und das Subst. ܗܝܡܢܘܬܐ für *πίστις* 1 Tim. 1, 5.

Geboten Gottes Seyn sich verband), während Gott selbst בעבדיו לא יאמין Hiob 4, 18 (15, 15); dahingegen האמין ל׳ wesentlich nur dem Worte gilt, dem man reales Seyn unterlegt, z. B. ob. Ps. 106, 24 לא האמינו לדברו, 1 Kön. 10, 7 לא האמנתי לדברים, oder auch Gen. 45, 26 (von Jacob, als er zuerst von seinen Söhnen hörte, Joseph lebe und herrsche über ganz Aegypten): „kalt war sein Herz, כי לא האמין להם, denn er glaubte ihnen nicht“ (vgl. Exod. 4, 1. 8. 9); also der Unterschied ganz wie *πιστεύειν τινί* (Einem glauben) und *πιστεύειν ἔν τινι, εἴς τινα, ἐπί τινι* oder *τινα* (an Einen, an Etwas glauben). Im letztern Falle möchte האמין ב׳ eigentlich wohl ebenso den Begriff des Erfassens und Festhaltens haben, als das vom fast synonymen חזק kommende החזיק ב׳, z. B. Jes. 4, 1.

Im engsten Sinne nun wird dieses האמין eben von den Gläubigen gesagt, da wo es sich auf ein übersinnliches Seyn bezieht und erscheint als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* Hebr. 11, 1 — näher bestimmt 3, 14 *μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* —, theils mit verbal-realem Inhalte (ל, s. oben Exod. 4, 1. 8. 9), theils abermals mit ב der Person, welcher man gläubige Hingebung gewährt, wie dem Obigen gegenüber Ex. 14, 31 ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו, und wie namentlich auch in der classischen Stelle Gen. 15, 6 von Abram: והאמין ביהוה ויחשבה לו צדקה. An diese Urbedeutung des האמין wird namentlich auch im N. T. wiederholt erinnert, z. B. Col. 2, 7 *ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ) καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε*, oder causativ 2 Cor. 1, 21 *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός*, s. auch vorh. Hebr. 3, 14 *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν*.

Die Hingebung in dem „Glauben“ enthält auch die Wurzel dieses deutschen Wortes, *lu*, als Verbum *liuwan* oder *louwan*, was ursprünglich herabhangen, sich neigen, beifallen bedeutet; daher *geluwi* Beifall, ahd. *kalouwan* Beifall geben, *kaloupo* Beifall, vertrauende Hingabe.* Zu derselben

* Wie das Seyn zur Kehrseite ein Afterseyn, so hat auch die Hingabe an das Urseyn, der Glaube, eine Kehrseite, nämlich den Aberglauben. Die-

Wurzel, was zumal theologisch gewiss bemerkenswerth ist, gehört auch die **Liebe**, ahd. *liupî*, eben als die Neigung, Zuneigung.

Das gläubige Sichverlassen wird übrigens auch durch **Niphal** des אמן ausgedrückt, wofür zwei auch für das Wesen dieser Hingabe an Gott schon im A. B. lehrreiche Stellen in Ps. 78, 8: „und sollen nicht seyn wie ihre Väter, ein ungehorsam und widerspenstig Geschlecht, דור לא הכין לבו ולא נאמנה את אל רוחו, ein Geschlecht, das nicht fest richtete sein Herz, und nicht festigte sich an Gott sein Geist;" und V. 37: ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו „und ihr Herz war nicht festgestellt bei ihm und nicht sie gefestigt in seinem Bunde (s. ob. S. 39 zu כון): womit fruchthar zu vergleichen Hebr. 13, 9: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε, καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν κ. τ. λ.* Nach dem Parallelismus dieses נאמן mit לב נכון (S. 39) wird aber noch ganz besonders bedeutsam jene fernere Stelle Ps. 112, 7 נכון לבו בָּטֻחַ ביהוה „fest ist sein Herz, vertraut auf Gott," indem nun, nach der Regel von der Gleichheit zweier einer dritten gleichen Grössen, נאמן auch zu בטח eine sogar mathematische Gleichheit darstellt. Von der Synonymie beider zeugt übrigens auch noch, dass von der schon berührten, unserm אמן entsprechenden, chald. und syr. Wurzel אמן, ܐܡܢ der Name *μαμωνᾶς* stammt, chald. מ[א]מונא, syr. ܡ[ܐ]ܡܘܢܐ, d. h. eigentlich **Vertrauen, Verlass, Zuversicht**, wovon Matth. 6, 24 steht: *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ*, und Hiob 31, 24: „so ich machte Gold zu meinem Götzen und zum Edelgold sagte: meine Zuversicht (מבטחי)," während **unser** מבטח nach ausdrücklichem Schriftworte (Jer. 17, 7. Ps. 71, 5) Jehovah, der lebendige Gott, ist (s. das erste Gebot, LUTH.). Derselbe falsche Mamon oder *πλοῦτος* (dessen *ἀδηλότης* auch 1 Tim. 6,

ser ist *a.* (als Verstandesverirrung) Fürwahrhalten von Unwahrem d. h. Nichtseyendem in Wesen und Kräften; zugleich aber auch *b.* (als Herzensverirrung) Hinneigung und Hang zum Afterseyn d. h. derjenigen übersinnlichen Welt, die von Gott und seinem Worte, als dem Princip und Maassstabe der Wahrheit, abgewendet ist, zumal wenn solch gottwidriger Zug zum **Verkehr** und dieser durch göttlich **wahre** Medien (Anrufung göttlicher Namen) vermittelt werden soll.

17 Gott grade gegenübersteht, S. 8) erscheint bekanntlich zugleich auch appellativ als *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (Luc. 16, 9), von welchem man „sich Freunde machen soll, damit, wenn es aufhört, sie aufnehmen euch in die ewigen Hütten“, und mit der auch im Ausdruck überaus sinnreichen Anwendung (V. 11): *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* so dass wir auch hier dem „Aufhörenden“ das „Ewige,“ und, wie dem *πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε* das *πιστεύειν*, so auch dem *ἄδικος μαμωνᾶς* das *ἀληθινόν* als das Wahre in seiner Währung gegenübergestellt sehen,* wie es eben das אמן als das Urfeste und Wahre überhaupt ist gegenüber allem Veränderlichen.

3.

Doch gilt es noch eine ganz besondre Entgegensetzung zu der „Wahrheit,“ damit deren Wesen in diesem Gegenbilde um so heller und ganz unzweifelhaft zur Darstellung komme: sie ist das Uebersinnliche gegenüber der **Materie als solcher,** welche nur ein relatives Seyn ist. Wohl könnte man sagen, es falle diese Gegenüberstellung mit unter die des endlichen und veränderlichen Seyns gegen das ewige und unwandelbare; dennoch kommt in der heil. Schrift das *ἀληθινόν* in dem ganz specifischen Sinne des Eigentlichen und Rechten vor, welches in der Sinnen- und Erscheinungswelt bloss vor- und bez. nur nachgebildet werde,** so dass die letztere allerdings zugleich etwas dem Ewigen Analoges in sich hat, ebendamit aber nur über sich auf Jenes hinausweist, da sie selbst ihrer ganzen Natur nach nur zeitlicher Art und nur das Unsichtbare ewig ist (2 Cor. 4, 18), welchem namentlich auch „der Geist der Wahrheit“ selbst angehört, „den die Welt nicht kann empfangen, weil sie nicht siehet ihn noch erkennt“ (Joh. 14, 17). Dem „Wahren“ steht dieses Materielle dann nicht grade als das Endliche dem Unendlichen, oder als das Veränderliche dem Unveränderlichen, womit das „Wahre“ sich allerdings auch

* S. später: das Wort Gottes üb. die Reichen dies. Welt.

** So besonders ob. Hebr. 8, 5 von den irdischen Priestern, im Gegensatze des ewigen Hohenpriesters, *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γάρ, φησί, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.*

hier berührt, sondern vielmehr als das niedere Analogon dem Höheren und Vollkommnen eben als dem ewigen und universalen „Eigentlichen" (welches dazu auch noch den Artikel erhält*) — und zwar überall Christo gegenüber. Dieser höchst eigenthümliche Gebrauch des — hier wieder bedeutsam mit *ζῶν* (als durch und durch Leben) und, als zugleich übersinnlich, mit *κεκρυμμένον* (Apoc. 2, 17) abwechselnden — *ἀληθινόν* in solcher Gegenübersetzung zur materiellen Natur ist vor allem auch Christo selbst und dem Schoossjünger eigen. So fanden wir schon vorhin Luc. 16, 11 *τὸ ἀληθινόν* als wahr- und wesenhaftes (ewiges) Gut dem *ἄδικος μαμωνᾶς*, wie im nächstfolg. V. *τὸ ὑμέτερον* dem *ἀλλότριον*, gegenübergestellt. Dieser Art ist ferner noch Folgendes. Der Weinstock, Joh. 15, 1: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή;* — das Manna, Joh. 6, 32. 35. 48. 51: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, nicht Moses hat euch das Brodt vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch *τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν* ... *Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* (— *τῆς ζωῆς*), *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*, vergl. Apoc. 2, 17 *δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου*. Ferner das Sprüchwort von Saat und Ernte Joh. 4, 37: *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων κ. τ. λ.* Ebenso endlich auch sogar das Feinste der Sinnenwelt immer nur ein niederes Abbild des *ἀληθινόν*, nämlich das Licht, Joh. 1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, aus welchem Gegensatze zu irdischem und cosmischem, nur particular und local leuchtendem Lichte zugleich hervorgeht, dass der an sich doppeldeutige Zusatz *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nur zu Hervorhebung des *πάντα* und Universalen dienen soll, also eben zu *πάντα ἄνθρωπον* gehört, sonach Luther auch

---

* Bezeichnet nämlich *ἀληθινόν* überhaupt das wirkliche Seyn dessen was von irgend Etwas ausgesagt wird (S. 29 vgl. 17 ff., wo daher Jer. 2, 21 auch LXX für זרע אמת *ἀληθινήν*), also im Gegensatze des mit *ψευδο*- Gebrandmarkten (S. 33); so steigert dies der beigefügte Artikel ganz natürlich dahin, dass diese Wirklichkeit und Aechtheit auf den im Artikel markirten Umfang beschränkt wird. Daher eben auch oben *ὁ ἀληθινὸς θεός* der einzig wirkliche Gott (vgl. S. 14 f.), *οἱ ἀληθινοὶ προςκυνηταί* die einzig ächten, d. h. dieses Namens würdigen, Anbeter (Joh. 4, 23; S. 41).

hier den richtigen Blick gethan hat.* Gleichso braucht darnach derselbe Jünger „das wahrhaftige Licht“ vom Christuslichte (1 Joh. 2, 8): *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει*, wie Joh. 8, 12: *Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.*** — Der im Hebräerbriefe als *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* (9, 24) erscheinenden *χειροποίητα ἅγια* (*τουτέστι — ταύτης τῆς κτίσεως*, 9, 11) und übrigen eben nur antitypischen alttestamentlichen Cultusformen ist bereits zur Categorie der Endlichkeit (S. 41) gedacht worden.

Der Gedanke von der „Nichtigkeit“ des Materiellen an sich durchzieht ja auch die ganze heilige Schrift, im A. B. vor allem schon das Buch des Predigers, dessen Resultat, als das Ergebniss des vielseitigsten Suchens nach Wahrheit und Weisheit in allen irdischen Gebieten, gleich zu Anfang steht: הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל. Und das zunächst darauffolgende מה יתרון „was bleibt?“ — es bleibt der Refrain des ganzen Buches, welches die allerdings negative, aber für den Bau des Hauses Gottes bedeutende Mission hat, vor allem den hinderlichen Schutt hinwegzuräumen und überhaupt die vorbereitenden Erdarbeiten gründlich zu vollziehen. Dieser Negation gegenüber giebt es dann allerdings nur Eine Affirmation und Position, nur Ein *ἀληθινόν*, die heilige übersinnliche Welt in Christo.

Ein offenbarer Irrthum ist es hiernach, wenn man das Wesen „der Wahrheit“ etwa in die Harmonie mit der stofflichen Natur setzt: die lautere Wahrheit selbst weiss und stellt sich der Materie vielmehr gegenüber. Was in der Welt der Sinne und Geschichte Wahrheit hat, ist nur relative Wahrheit, nur auf Zeit und im beschränkten, mehr nur weissagenden Sinne. Volle und schrankenlose Wahrheit hat und ist nur die raum- und zeitlose übersinnliche Welt, durch und durch Leben und die Quelle auch alles relativen Lebens. Wie

---

* S. unsre Schr. *De evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie* (*Lps.* 1855) p. 62 sqq.

** Vergl. auch (*ὁ κύριος*) *λίθος ζῶν* 1 Petr. 2, 4., woneben V. 5 *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε* ein gleich analog ausgesprochenes Abhängigkeitsverhältniss darstellt, als das *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* Joh. 5, 26 und 6, 53.

sie aber der sinnlichen Betrachtung entzogen ist, so auch der schweifenden Contemplation und dem nur tastenden und greifenden, nicht ergreifenden Denken. Daher muss theologischerseits auch selbst der Gebrauch des Idealen* für das „Wahre" verbeten werden: nach dem Worte Gottes existirt eine übersinnliche vollkommne Welt, die aber keine ideale, sondern grade und ausschliesslich die rechte reale ist.

— Und so sind wir, ausgehend von der tiefsten Erdenwurzel des „Wahren", durch die verschiednen Verzweigungen dieses Senfbaumes hinauf, geleitet vom Worte der Wahrheit, das die sichtbare Welt selbst erst in der unsichtbaren haften lässt, bis in die Aetherregionen gelangt, wo sich der Wipfel seiner Krone in ewiges Licht taucht.

Mit dem Begriff erhält auch das Schwerdt des Geistes seinen Griff zum vollen und sichern Gebrauch. — Die Folgerungen aus diesen Selbstoffenbarungen der Wahrheit über sich als das beharrliche Seyn, als die Beständigkeit, sind aber so umfassend, dass ich verzichten muss, sie in der Kürze dieser Stunde auch nur annähernd erschöpfen zu wollen. Nur einige aphoristische Reflexionen darüber, gestatten Sie mir noch, an diesem Orte auszusprechen!

„Wahrheit ist ein gross Ding, stark über Alles", sagt ein ritterlicher Philosoph (ULR. v. HUTTEN). Ja, sie ist Alles, was Seyn und Leben hat und aus Gott es hat, und stehet fest, ihrem Namen entsprechend, wie die Berge für und für. Ja, „fest (נכון) ist der Berg, da des Herrn Haus ist, im Gipfel der Berge und erhaben über die Hügel." (Jes. 2, 2.) Mögen sie Nebel umwogen, überfluthen; diese vergehen, und in Majestät tritt sie wieder hervor wie Gottes Gebirg am Mittage. Was ausser ihr ist und sie verdrängen will, es ist eben nur Phantasmagorie und giftiger Dunst, hat eitel Schein und Afterwesen. Nur wer mit ihr steht und für sie streitet, führt keine Luftstreiche, ringt nicht vergebens. „Nicht können wir etwas wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit!"

* Dem יצר לב האדם Gen. 8, 21 (6, 5) weiss die Schrift A. T. ebensowenig etwas Gutes nachzusagen (רע מנעריו und רק רע כל היום) als das N. T. (Eph. 4, 17) der *ματαιότης τοῦ νοὸς αὐτῶν*.

Der Mittel- und Lebensquellpunct der Wahrheit ist Gott selbst in Christo Jesu, „in welchem, sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen“ (Col. 2, 3). Darum bedarf sie keiner ausser ihr stehenden Stützen. Wie die Welt trägt sie sich selbst, ja sie trägt die Welt. Schlag' ein in ihre Hand, sie wird dich sicher geleiten durch dieses hinüber in das ewige Leben! Ihr glaube, an sie musst du glauben, und an etwas Andres nicht! Und ob du dann schon wandertest im finstern Thal, ihr Stecken und Stab trösten dich. (Ps. 23, 4.) Oder „verlässest du dich auf den zerbrochnen Rohrstab Aegypten? welcher, so jemand sich darauf lehnet, gehet er ihm in die Hand und durchbohret sie.“ (Jes. 36, 6.)

Wahrheit ist Seyn, sie ist positiv. Als das Seyende steht sie namentlich auch der Speculation gegenüber; wäre sie speculativ, sie höbe sich selbst auf. Wer sie daher suchen will, suche das Feste, das Bestehende, Beständige — eine ernste Mahnung für die Wissenschaft und das Leben, für Staat und Kirche. Die angeschauten Wurzelbegriffe der Wahrheit enthalten ein souveraines Heilmittel für ein epidemisch gewordenes Siechthum. Und wem sie zur Herzensangelegenheit geworden, er wird mit ihr, die das Starke, Feste und Beständige ist, im Gegensatze des Schwindens und Schwindelns, selber stark, fest und beständig. Charactere sind ihr zugethan und sie bildet Charactere, zuverlässige Säulen, wie unsre zersetzende Zeit, so arm daran, ihrer dringend bedarf. „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh. 8, 32.)

Als das Feste ist sie selbstverständlich auch kein Fliessendes, wie nur ein unwahres und selbst zerflossnes Geschlecht die Wahrheit, insonderheit auch die höhere und ewige Wahrheit anzusehen beliebt, und womit das Crystallisirte in einen wüsten Chaoszustand zurückkehren würde, da selbst der Fluss ein festes Bett haben muss, wenn er nicht zerstören und versiegen soll.

Weil Gott Jehovah, das Seyn, die Wahrheit schlechthin, so ist die Gottesgelahrtheit vor allen die Wissenschaft von der Wahrheit. Die Theologie ist die eigentliche Ontologie.*

---

* Im Hebräischen möchte dieser wohl am meisten תושיה entsprechen,

Sie allein giebt positive Antwort auf die immer wieder erneute uralte Frage: Was ist Wahrheit? Der Altar, worauf das brennende, nach allen Richtungen leuchtende und Lebenswärme ausstrahlende Feuer der Wahrheit genährt wird, ist die „Kirche des lebendigen Gottes", die der Apostel selbst nennt „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15). Eck- und Grundstein aber dieser „Grundfeste" ist kein anderer als „der Grund, der gelegt ist, und ausser dem einen andern niemand legen kann, welcher ist Christus Jesus. So aber jemand aufbaut auf diesen Grund Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppel, so wird eines jegliehen Werk offenbar werden, denn der Tag wirds klar machen, weil er in Feuer geoffenbaret wird, und welcherlei eines jeglichen Werk ist, wird eben das Feuer bewähren." (1 Cor. 3, 11 ff.)

Ist Christus „die Wahrheit" (Joh. 14, 6), so hat, wer Ihn hat, die Wahrheit: wer in Seinem Worte bleibet, der bleibet in der Wahrheit, und wer in Seinem Worte wandelt, der thut die Wahrheit und wird den Tod nicht sehen ewiglich (8, 51); wer an Ihn glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wird nimmermehr sterben (11, 25 f.). Denn eben als die Wahrheit ist auch Jesus Christus Selbst gestern und heute Derselbe und in Ewigket (Hebr. 13, 8). Als die Wahrheit ist er das Seyn, Urseyn, Gott, — „Er und der Vater Eins" (Joh. 10, 30) und „kommt Niemand zu dem Vater denn durch Ihn" (14, 6).

Nur von Gott, Seinem Wort und Seiner Gemeinschaft aus ist überhaupt die Wahrheit synthetisch zu erschauen. Wer einen andern Ausgangspunct nimmt, will durch etwelche Symptome das unbekannte Wesen finden, da doch „der Anfang der Weisheit die Furcht des Herrn ist." Jeder andere Ausgangspunct ist daher eine mehr oder weniger subtile Eidololatrie.

Da nun alle Facultäten die Aufgabe haben, die Wahrheit nach ihren verschiedenen Ausstrahlungen zur Darstellung zu bringen, und da es nur Einen Wahrheitsbegriff, den des reinen Seyns und Erfassens der Wirklichkeit giebt,

---

wofür auch LXX (Hiob 5, 12) ἀληθές, als das Seyn (יֵשׁ) und als die wesentliche Weisheit (Hiob 26, 3).

ohne und ausser Gott aber kein reines Seyn und Erkennen ist: so enthält die Aufgabe, die Wahrheit zu erforschen, wenn dabei principiell, nicht particular und bloss empirisch verfahren werden soll, ganz von selbst die Anforderung: zu forschen von dem aus, und nach dem, was Gott und was Gottes ist, — dieses auch in Sitte, Gesetz und Ordnung, in den Höhen und Tiefen der Natur, in den Erscheinungen des Geistes und Lebens —, und dabei für alles concrete Seyn überall das Richtmaass von dem absoluten Seyn zu entnehmen. Wer die Erscheinungen der Dinge ohne Beziehung auf das ewige Seyn erfassen will, mag immerhin, so zu sagen, Stückwahrheiten auffinden; aber die Wahrheit ausser ihrem Mittelpuncte angesehen ist ein gebrochener Lichtstrahl. Studien, welche sich nicht mehr oder weniger direct zugleich auf Gott und Ewigkeit beziehen, mögen in gewissen Gebieten relative Wahrheit haben; allein zeitliche und höchstens nur symbolische Wahrheit ist ja nicht die Wahrheit, der wir doch alle nachtrachten. Wahrheit im vollen Sinne hat eben nur die der Beschränkung, Endlichkeit und Veränderlichkeit enthobene unsichtbare Welt. Dort ruht die Spann- und Lebenskraft auch für das sichtbare Leben und seine Erkenntniss. Das Kennzeichen der Wahrheit auch in diesen relativen Sphären wird zu allen Zeiten ihr Zusammenhang mit der absoluten Wahrheit seyn, mag derselbe auch manchem Auge entgehen. Wo aber die Forschung je in Widerspruch tritt mit der absoluten Wahrheit, welche Gott in Christo und seinem Worte ist, da ist sie gerichtet. Denn „wer ist der Lügner, sagt die Schrift (1 Joh. 2, 22), ausser der da leugnet, dass Jesus ist der Christ? Dieser ist der Antichrist, der da leugnet den Vater und den Sohn!“ Ist also der Christusleugner „der Lügner“ — ὁ ψεύστης — schlechthin, so ist jede Wissenschaft, welche ein Anderes als das Bekenntniss zu Christo findet und lehrt, im eigentlichsten Sinne Pseudo-Wissenschaft.

Es dürfte hoch an der Zeit seyn, dass, wie alle und jede Wissenschaft, so namentlich auch die Weltweisheit, die Philosophie sich dessen recht lebendig und durchdringend bewusst würde, um nicht ewig den Sisyphusstein zu wälzen. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns wie in einem Gebirgsdurchstiche die Systeme, welche da als verschieden gefärbte

Ablagerungen über einander liegen, deren je spätere, ohne selbst ein grünes fruchtbares Gefild zu bilden, nur die früheren tiefer und tiefer begruben. Eine mächtige, fast ganz Deutschland beherrschende Zeitphilosophie haben wir selbst noch blühen und — versinken sehen; und was eben jetzt etwa als Tagesphilosophie gilt, wie bald wird auch das wieder von einer andern bedeckt seyn! „Denn alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie Grases-Blume; verdorrt ist das Gras und seine Blume abgefallen: das Wort aber des Herrn bleibet in Ewigkeit" (1 Petr. 1, 24 f.). Das ist die „Wahrheit", die da „ist" und „bleibet". — *Φιλοσοφία* ist Liebe zur Weisheit; wer aber die ewige Wahrheit ewig nur sucht und mit einem der gefeiertsten Philosophen dieses Suchen ihrem Besitze vorzieht, dieser liebt eben nur das Suchen, und die Weisheit eben nicht, ist also eingeständig kein *φιλόσοφος*, welcher vielmehr nach der Vermählung mit der Wahrheit trachtet. Wer diese nicht einzig lieb hat, der hat sie auch nimmer und wird immer nur Wolken umarmen.

Die ewige Weisheit ist in das Fleisch gekommen. Ausser ihr stehend ist alle Weisheit nur Thorheit. Alles Licht ausser dem Lichte ist Irrlicht, alle Wege neben dem Wege sind Abwege, alle Wahrheiten gegenüber der Wahrheit sind Lügen, alles Leben neben dem Leben ist wildes Fleisch. Das Licht aber, der Weg, **die Wahrheit** und das Leben ist unser Herr Jesus Christus, hochgelobet in Ewigkeit! „Amen!"

II.

ÜBER DIE

BEDEUTUNG UND AUSSPRACHE

VON

יהוה

Durch das erste Buch des A. T. zieht sich neben mehrern appellativen Namen Gottes, wie אלהים, אל שדי, אל עליון, אדני, auch das nomen propr. יהוה. Dasselbe erscheint nicht allein aus dem Griffel des Referenten; es wird in der von ihm beschriebenen Urzeit selbst ausgesprochen. Schon Gen. 4, 1 sagt Eva nach Cains Geburt: קניתי איש את יהוה; und bereits von der Zeit ihres Sohnes Seth heisst es V. 26 אז הוחל לקרא בשם יהוה, wie auch von Abraham 21, 33 ויקרא שם בשם יהוה אל עליון, so dass die Anrufung Gottes schon damals unter dem „Namen יהוה“ erfolgt ist. Ebenso direct lautet die Anrede bei Letzterem אדני יהוה 15, 2. 8 (vgl. 14, 22. 24, 3 ff.), die Rede bei Sarai 16, 2. 5; Isaac 27, 7; Jacob 28, 16. 32, 10 cet., und die göttliche Aussage selbst אני יהוה 15, 7. 28, 13. Derselbe Name liegt ausserdem auch noch selbst in aussergöttlichen nomm. propr. jener vormosaischen Zeiten historisch vor, wie (nächst dem Berge מריה 22, 2 vergl. V. 14) in dem des Enkels Benjamins אביה (1 Chr. 7, 8) und dem der Mutter Mosis selbst יוכבד (Exod. 6, 20. Num. 26, 59), also bereits damals in der später so oftmaligen doppelten, und zwar beidemal schon potenzirten, dadurch aber einen langen und vielfachen Gebrauch bezeugenden Abkürzung, nämlich als יָה d. i. יָהוּ (vgl. 2 Chr. 13, 20

אבידהו) zu Ende des damit verbundenen Namens, und als יו d. i. יְהוֹ zu Anfang.

Dieser kindliche Gebrauch des allerheiligsten Namens reicht so ohne alle Reflexion bis in das zweite Buch, bis Exod. 3. Da geschah es am Berge Horeb, als Moses die Schafe Jethros hütete, dass ihm מלאך יהוה im feurigen Busch erschien mit dem Gebot, zu Pharao zu gehen, um Israel aus dem Elend Aegyptens hinauszuführen. Moses, fern von seinem Volk am heidnischen Hofe zu ägyptischer Weisheit erzogen (*ἐπαιδεύθη πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων*, Act. 7, 22), und darum in dessen Vertrauen und Mysterien wohl noch kaum völlig aufgenommen, zudem jetzt längere Zeit auch sogar aus Aegypten abwesend, meinte einer Beglaubigung für solchen Auftrag bei Israel zu bedürfen, und erwiederte (V. 13): „Siehe, Ich komme zu den Kindern Israel und sage zu ihnen: „„der Gott eurer Väter* hat mich gesandt zu euch!"" und sie sagen zu mir: „„was ist sein Name (מה שמו)?"" Was soll ich sagen zu ihnen?" — Und Gott sprach: אהיה אשר אהיה! „So sollst du sagen zu den Kindern Israel: „„אהיה hat mich gesandt zu euch!"" (V. 14.) Und darauf: „So sollst du sagen zu den K. Israel: „„יהוה, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jacobs, hat mich gesandt zu euch!"" Das ist Mein Name in Ewigkeit (זה שמי לעלם) und das mein Gedächtniss für Geschlecht zu Geschlecht!" (V. 15.) — Dies war also das heilige Schibboleth, das Israel im fremden Lande als ein Nationalgeheimniss, aber auch als ein ihm selbst noch verschlossnes Geheimniss bewahrt und das auch Moses, wenn er bei seiner bisherigen Entfernung und Entfremdung von seinem Volke um das (im Namen seiner Mutter wenigstens tiefverhüllte) Mysterium überhaupt wusste, wenigstens ebensowenig esoterisch, d. h. nach seiner Auseinanderlegung in אהיה אשר אהיה, gekannt hatte; wonach sich denn dieser Halb-Fremdling mit seiner Loosung und noch mehr mit ihrer alsbald einleuchtenden Deutung, nächst den ihm mitverliehenen bestätigenden Wunderkräften, sofort als

* Auch dieser Ausdruck (nicht: unserer Väter) zeugt von nichts weniger als schon anerkannter Solidarität und Identität Mosis und der Israeliten.

Abgesandter dieses heiligen einigen Gottes an sein Volk beglaubigen konnte (4, 30 f. וַיַּאֲמֵן העם וגו׳).

Verbinden wir damit sogleich die weitere Stelle Exod. 6, 2 f. Als Mosis Sendung von Pharao, der die Kunde von יהוה als „dem Gott der Hebräer“ (3, 18. 5, 3 oder „Israels“ V. 1) mit einem מי יהוה und לא ידעתי את יהוה erwiderte, verworfen worden und Moses sich vor dem Herrn über solche Sendung beklagt (C. 5), offenbart sich ihm Gott abermal also 6, 2: „Ich bin יהוה, und bin erschienen Abraham, Isaac und Jacob als allmächtiger Gott“ (באל שדי*), ושמי יהוה לא נודעתי להם, d. i. „anlangend meinen Namen יהוה bin ich nicht gekannt ihnen worden!“** Hierin liegen zweimal Gegensätze, nämlich einestheils zwischen באל שדי (וארא) als etwas Factischem und שמי als etwas Nominellem, andertheils zwischen יהוה (אני) als dem Seyn und לא נודעתי als dem Nicht-Gekanntseyn.

Dass sich letzteres nicht auf die Unkenntniss des Namens יהוה, womit ja auch die ganze vorausgehende Erzählung wegen des ihr organisch einverwebten Namens יהוה durchstrichen seyn würde, sondern nur auf die Unkenntniss der Inhaltstiefe dieses Namens bezieht, erkannte selbst der anatomische Urheber der noch heute nicht wieder beschwichtigten und nur immer vielstimmigeren Zergliederungshypothesen über den Pentateuch, die eben an die verschiedenen Gottesnamen in selbigem anknüpfen, je später je mehr aber von diesem Motiv als Princip sich haben lossagen müssen. Das Gegentheil, ein nur äusserlicher Sinn des לא נודעתי, ist ausgeschlossen durch das nachgewiesene rein historische, nicht nur relatorische, Vorkommen dieses Namens im Voraufgehenden, wie dadurch, dass sich grade Moses mit der Kenntniss dieses Namens bei dem schwierigen Volke Gottes ohne Beweiszirkel als ausserordentlicher Gesandter dieses Gottes überzeugend ausweisen

---

* Eig.: in der Eigenschaft a. a. G., s. EWALD, A. LB. §. 217 f. 1. a („hierin bestehend“).

** Der Versuch einer Auffassung als Frage: *nonne vero nomine quoque meo J. innotui illis?“* (J. C. WOLLE, *de ignoto Judaeor. et Atheniensium deo* אהיה, Lips. 1727. p. 10) bedürfte sicher einer weitern Begründung als der Behauptung: „*Ita enim — sanctae linguae jubet indoles et res ipsa deposcit*“ cet.

konnte, und endlich auch noch durch die alterthümliche Form des Namens (bes. das ו, um von der Vocalisation noch nicht zu sprechen): denn wäre יהוה nur desselben Alters wie die genannte subjective Gestaltung und Erklärung davon אֶהְיֶה אשר אהיה, es würde wohl einfach יִהְיֶה lauten.

Sonach ist נודעתי emphatisch gesagt von Erkenntniss des Namens und darin des Wesens Gottes, also von einer Gnosis im Gegensatze bisherigen blossen kindlichen Wortes und Glaubens. Noch vor der Offenbarung seines Willens im Gesetz und der Schliessung seines Bundes auf Sinai (vgl. Exod. 3, 12*), offenbart sich יהוה, der Gott der Offenbarung und des Bundes, über sein Wesen, das in seinem Eigentlichen Namen beschlossen ist.

Und was besagt denn nun dieses (אהיה אשר) אהיה, oder (objectiv) יהוה? —

Die zumal auch durch das synonyme אהיה biblisch angezeigte Wurzel ist das Seyn היה (hebr.) und הוה (aram. הֲוָא, ܗܘܳܐ), letzteres archaistisch-poetisch auch im Hebräischen, nämlich 1) als Imperativ Gen. 27, 29 (Isaac segnend zu Jacob) הֱוֵה גביר לאחיך; Jes. 16, 4 הֱוִי סתר למו; Hiob 37, 6 לשלג יאמר הֱוֵא ארץ; 2) als Imperf. (Fut.) Pred. 11, 3 (wo der Baum hinfällt) שם יְהוּא, s. u.; 3) als Particip. הֹוֶה Pred. 2, 22. Neh. 6, 6; und daneben noch 4) als Substantiv הֹוָה Factum, Ereigniss, Vor- und Unfall, wie הַוָּה; ja auch der von manchen Grammatikern angenommene Ursprung des ו conv. fut. von הוה würde dahin gehören. Eine Analogie zu dem innern Verhältnisse zwischen היה und הוה kann übrigens das von חיה zu חוה bilden (wovon חַוָּה *Heva* d. i. אֵם כל חי Gen. 3, 20), vergl. unt. יחיאל und יחואל.** Dabei erscheint הוה offenbar auch noch substantieller und so dem Ursprunge näher als das durch Abschleifung verfeinerte היה.***

---

* „Und das ist Dir (gegenüber dem anders zu überzeugenden Volke, s. V. 14 f.) das Zeichen, dass Ich dich gesandt: wenn du ausführst das Volk aus Aegypten, werdet ihr dienen Gott auf diesem Berge!“. — In dem vorausgehenden אהיה עִמָּךְ liegt übrigens wohl bereits eine Vorandeutung des alsbald folgenden nom. propr. אהיה.

** Vgl. auch מחויאל und מחייאל Gen. 4, 18.

*** Beides, הוה und היה, hält REDSLOB (*de part. hebr.* כי *orig.* p. 8.

Welche Bedeutung

hat nun aber das hiervon gebildete (אהיה אשר) אהיה oder יהוה?

Die namhaftesten Deutungen sind folgende.*

1) Mit Betonung der vollständigsten Form אהיה אשר אהיה, ohne Hervorhebung des Seyns:

a) *Ich bin der ich seyn werde*, d. i. der Unveränderliche und darum Treue;

b) *Ich bin was ich seyn will* („*wer und was mir zu seyn beliebt*, od. *wer und was ich seyn muss*," Drechsler, Einh. u. Aechth. d. Genes. S. 11); oder: „*welcher seyn wird, weil er sein selbst ist*" (v. Hofmann, Schriftbew. 1, 87); oder gar: „nur Einer (Er) *ist wer er ist, wie er ist, und weil er ist*" (Stier, Lehrgeb. S. 268 f.), d. i. der Unbedingte: wo indess, ausser der unzulässigen Wendung des אשר, schon die ungleiche Deutung des beidemal gleichen אהיה Anstoss finden wird.

2) Mit Betonung des Seyns, und zwar in der kürzeren Form (אהיה שלחני Exod. 3, 14):

c) (Ich bin) *welcher ist* und *immer ist* (vergl. Gen. 21, 33 שם יהוה אל עולם, Jes. 26, 4 בטחו ביהוה עדי עד כי ביה יהוה צור עולמים, 41, 4 אני יהוה ראשון ואת אחרונים אני הוא,

---

14. 27) wieder für erst erweichte und spätere Formen des חוה und חיה, bei welchem letztern er die Urbedeutung des Wehens vermuthet.

* Unter den unerheblicheren befindet sich auch die eigentlich nur ausweichende, doch in tiefem Gedankenhintergrunde stehende Philo's (Nom. mut. p. 1045 ed. Hoesch. s. u. S. 64): ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. Dasselbe, nur oberflächlicher und den Indifferentismus sanctionirend, wieder bei Cleric. Exod. 3, 14: „*Hoc* (אהיה אשר אהיה) *velle videtur: non est quod nomen meum quaeras, quod nullum mihi hactenus tribui; Is ero Israeli qui ero; quocunque me nomine appellitent, perinde est, seu eo nomine appellari me patiar, quo appellabor.*" Wenn daher Koppe (interpret. formulae אהיה אשר אהיה, Gott. 1783 p. 10: Sylloge commentt. theolog. ed. Pott IV, 62), nächst einigen histor. Notizen über die Auslegung, den Namen selbst dahin erklärte: „*nullo nomine declarari hominibus potest mea natura, uti nulla imagine adumbrari, nulla similitudine exprimi,*" so hatte er eine, wie er meinte, noch nie vorgebrachte Deutung damit kaum gegeben. Dagegen wiederum zu viel supplirend ist die: ich werde für Israel jetzt das seyn, was einst als Heiland der Welt (s. b. Woll. a. O. p. 12 Gusset. A.).

44, 6. 48, 12), d. i. der Währende, Ewige und stets Derselbe (s. ob. a.);*

d) (Ich bin) *der Werdende* d. h. „dessen Wesensoffenbarung eine im Werden begriffene ist — der Gott der geschichtlichen Offenbarung“ (Delitzsch, Genes. 1, 32 vgl. 2, 174), — eine Erklärung, die, das Gegentheil der vorigen, einen nur relativen, nicht den eigentlichen Namen (זה שמי) des absolutesten Wesens ergeben, somit nur die übrigen appellativen Benennungen desselben um eine vermehren würde, übrigens aber der Auffassung des היה als „werden“ (*φῦναι, γίγνεσθαι*), obwohl dieses vielmehr und specifisch dem Geschöpf im Gegensatze des Schöpfers zukommt, auch die noch weitere und wenigstens der geoffenbarten Schrift selbst fremde Umsetzung in „offenbartwerden“ zugestehen muss.

3) Mit gleicher Betonung der vollständigen Form, אהיה אשר אהיה, und des Verbalbegriffs Seyn (wie letzteres namentlich in יהוה die substantiellere Gestalt der Wurzel heischt):

e) **Bin-der-Bin**** — Subject und Attribut identisch, **das Seyn nur sich selbst gleichend** (א׳ אשר א׳), mithin

---

* So vor Allen Augustin. (Serm. VII. de lect. Exodi): „*Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, Esse sincerum, Esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. Ille habet Esse, cui dicitur: mutabis ea et mutabuntur, Tu autem idem ipse Es. — Quid est: Ego sum qui sum, nisi aeternus sum? Quid est: Ego sum qui sum, nisi mutari non possum?* cet. — Vergl. übrigens auch Tacit. Hist. 5, 5: „*Judaei mente sola unumque numen intelligunt, — summum illud et aeternum neque mutabile neque interiturum.*“ Und selbst Plutarch *περὶ τοῦ EI ἐν Δελφοῖς* (ed. Wyttenb., Oxon. T. II. p. 415): *EI φαμὲν ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνον μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὐτῆς κ. τ. λ.*

** **Bin-was-ist** würde sprachlich, nach Analogie des subjectiv in אהיה umgesetzten יהוה, allenfalls sich rechtfertigen lassen, da hier auch so was ist wiederum nur das Seyn des Ich ist; dagegen wäre in diesem Falle (von dem biblisch bedenklichen Gottesbegriffe selbst abgesehn) die Verkürzung der Formel in das blosse אהיה und übliche יהוה kaum zulässig gewesen.

ebenso reines als specifisch einziges und principielles Seyn, mit einem Worte das Urseyn,* — zugleich in seiner Modalität (אהיה) nach allen Dimensionen schranken- und endlos; doch nicht abstractes Seyn, darum kein Infinitiv, sondern zufolge der Personalform des Verbums (sey es in der dritten oder in der zumal lebendigen ersten Person) wie gemäss der unbeweglichen Grundanschauung der gesammten Schrift ein persönliches Concretum, — also das **Wesen** schlechthin, der da emphatisch **ist.****

Daher dieselbe Bedeutung auch in dem kürzern אני הוא „Ich bin's“ Jes. 43, 10 cet. und dem dies erklärenden אני הוא אני ראשון אף אני אחרון „Ich bin's, Ich Erster ja Ich Letzter“ 48, 12. 44, 6 und zugleich Lebensquelle 41, 4. So auch schon Deut. 32, 39: אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית וַאֲחַיֶּה וגו׳. Dieses emphatische Seyn aber ist wiederum gleich חי (leben), wo die substantielle Verstärkung des הוה in den ersten Radical verlegt erscheint, daher nicht nur dieser Gott אל חי (Ps. 42, 3 a., Dan. 6, 27 הוא אֱלהא חיא וקים לעלמין), sondern namentlich auch der allerhöchste feierlichste Schwur חי יהוה „so wahr יהוה lebt“ d. i. eben wirklich יהוה ist.*** — Die Gegensätze hiervon wurden bereits unter d. bibl. Grundbegr. „der Wahrheit“ (S. 14) berührt. Ausser den Creaturen, welche erst

---

* Treffend Augustin. a. O. (Serm. VII.): *„Sic sum quod sum, sic sum ipsum Esse, sic sum cum ipso Esse, ut nolim hominibus deesse.“*

** Daher LXX Ex. 3, 14 (*ἐγώ εἰμι*) *ὁ ὤν*. Vergl. auch Hebr. 11, 6 *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προςερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν*. Daher Luther (Schem hamphorasch, s. b. Oehler Herz. Encycl. VI, 458 —): „es heisst mit ihm eitel Ist oder Wesen, das ist Jehovah.“ — „Nom. יהוה *ens κατ' ἐξοχήν*“, Redslob a. O. p. 7; — vergl. Ewald Jahrbb. d. bibl. Wissensch. IX. (1858) S. 137 über אהיה אשר אהיה: „es ist weder der Begriff des bloss Seyenden noch der des Ewigen, sondern der des Selbstseyenden und Selbstständigen, welchen dieser Erzähler in dem uralten Namen [יהוה] fand.“

*** Vergl. in der eben angef. St. Deut. 32 schon den nächsten V. 40: „Ich hebe auf gen Himmel meine Hand und sage חי אנכי לעלם; Num. 14, 21 (für חי אני hier LXX *ζῶ ἐγὼ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου*) cet.; im N. T. Apoc. 10, 5 f.: „der Engel hob auf seine rechte Hand zu dem Himmel, und schwor *ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων κ. τ. λ.* — Schön Augustin (Conff. 1, 6): *„Domine, cui Esse et Vivere non aliud atque aliud est, quia summe Esse atque summe Vivere id ipsum est!“* Vgl. ob. S. 14 Brückner.

durch Ihn, das Principium, leben (vergl. Jes. 45, 6 f. ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יהוה ואין עוד: יוצר אור ובורא חשך... אני יהוה עשה כל אלה), sind es allermeist, wie vorh. schon Deut. 32, 39 bemerkte, die Götzen, das absolute Nichtseyn unter dem Titel des Seyns, und daher richtiger benannt מתים „Todte" (Ps. 106, 28), אלילים „*nihila*" (Lev. 19, 4. 26, 1 paronomastisch zu אלהים im Munde Gottes selbst, vgl. 1 Chr. 16, 26. Ps. 96, 5 כל אלהי העמים אלילים ויהוה שמים עשה, 97, 7. Jes. 2, 8. 18. 20. 10, 11. 19, 3. 31, 7. Hab. 2, 18), און „Leeres" (Jes. 66, 3 vgl. 41, 29), תהו „Wüstes" (Jes. 41, 29 רוח ותהו „Wind und wüst", 44, 9), הבלים „Hauche" (Deut. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. Jer. 8, 19 הבלי נכר, 14, 22), הבלי שוא „Hauche der Leere" (Ps. 31, 7), auch schlechthin ההבל (Jer. 2, 5. 2 Kön. 17, 15*) und השוא (Jer. 18, 15), התהו (1 Sam. 12, 21); לא אל (Deut. 32, 21), לא אלוה (V. 17), לא אלהים (Jer. 2, 11) „Nicht-Gott." Und so wird auch im N. T. vormaligen Heiden gesagt: *τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* (Gal. 4, 8), — *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ* (1 Thess. 1, 9), — *τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος* (2 Cor. 6, 16), und den Heiden zu Lystra gepredigt (Act. 14, 15): *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησε τον οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.*** Auch ist a. O. der entsprechenden Erklärungen Christi über Sich gedacht, welchem der „Leben in Sich habende" Vater gleicherweise *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* gegeben (Joh. 5, 26) und daher die absolute Bezeichnung als *ἡ ζωή* „das Leben" zustehe (14, 6 vgl. unt. Apoc. 1, 18. Hebr. 7, 25), wozu hier namentlich auch noch die Aussage (Joh. 8, 58) tritt: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί.*

Unter allen Umständen fallen im Namen יהוה, wie es ja

---

* Beidemal וילכו אחרי ההבל ויהבלו, LXX *κ. ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν.* Vergl. Röm. 1, 21 *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*; unt. Act. 14, 15.

** Vergl. ob. Apoc. 10, 6 — *ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ*; desgl. 4, 9. 15, 7.

eigentlich bei jedem Namen seyn soll, Wesen und Benennung gänzlich zusammen. Wer letztere erkennt, erfasst ersteres mit, weshalb eben Sein „Name," שם יהוה, für Ihn Selbst stehen kann (vergl. u. a. nachh. Deut. 28, 58). Und darum ist יהוה auch der Gott der Offenbarung, weil dieser Name sein Wesen selbst, seine ganze Wesenheit offenbart und damit das Princip aller Offenbarung ist.*

Hiermit verknüpft sich organisch der andere Theil unserer Aufgabe, die Frage nach der

Aussprache von יהוה.

Die Möglichkeit und Erscheinung einer Mannigfaltigkeit derselben erklärt sich schon aus dem erörterten Umstande, dass dieser Name das Nomen proprium Gottes, Sein ganz eigentlicher Wesensname (שם העצם) ist, wie geschrieben steht Exod. 3, 15: זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר, Jes. 42, 8: אני יהוה הוא שמי, und Hos. 12, 6: יהוה אלהי הצבאות יהוה זכרו. Dies musste eine unbegrenzte Ehrfurcht vor so hochheiligem, nicht nur aus Gottes ureigenster Offenbarung Seinem Volke vertrauten, sondern auch Gott Selbst umfassenden Namen erzeugen, von dem es auch authentisch hiess Deut. 28, 58: ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את יהוה אלהיך, „zu fürchten diesen herrlichen und schrecklichen Namen" — und Ps. 111, 9:

---

* Vergl. b. Plato (Cratyl. 396 Socrates über den Namen Ζεύς (als von ζῆν): *Ξυντιθέμενα ταῦτα εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προςήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι· οὐ γάρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅςτις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν, ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. Ξυμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει.* Man sieht, wie der Philosoph vor dem Wesen Gottes, das auch er durch den Namen erfassen zu können glaubte, dennoch stehen bleibt, und (sowie nachher Cleric. über יהוה) mit einem causativen Surrogate sich befriedigt. Aber auch die eindringenderen, übrigens kaum noch selbstständigen, Auffassungen der Wesenheit Gottes bei spätern Philosophen (Malebranche, Spinoza) stehen, abgesehn von ihrem pantheistischen Anfluge, der Tiefe jener uralten Offenbarung unendlich nach. — Zur Literatur der uns hier überhaupt vorliegenden Fragen vergl. a. A. Cleric. Gen. 2, 4. Exod. 3, 15. (J. F. Mayer de bened. sacerdot. 1705. p. 10. A. Beyer add. ad Selden. de D. Syr. 268 sqq. cet.) Knobel Exod. S. 29. Oehler a. O. VI, 455 ff. (s. auch X, 196 ff.).

קדוש ונורא שמו, „heilig und hehr ist Sein Name!" Darum haben die Juden, durch deren Tradition er in den Schriften Alten Testaments auf uns gekommen, diesem Eigennamen Gottes wieder andere Namen gegeben, so wie man ein unschätzbares Juwel in edle Kapseln einhüllt oder von einem Schatze, der hier gleich als ein heiliger Graal erscheint, wohl auch nur graphische Aequivalente ausgiebt. Solche jüdische Werthzeichen für jenes Kleinod sind hauptsächlich folgende Umschreibungen und zugleich appellative Synonyme des Namens יהוה:

1) שם המפורש, d. h., je nach den beiden Hauptbedeutungen der Wurzel פרש als scheiden, und (bes. im Piel) bestimmen oder erklären, — 1) der geschiedene Name, und zwar a) geschieden von menschlichem Wissen d. i. der unbekannte Name Gottes, was aber eine nicht nur durch Eintragung des Hauptbegriffes gezwungne, sondern auch der positiven Offenbarung dieses Namens entgegenstehende Deutung ist; — b) geschieden von Gottes übrigen (appellativen) Benennungen d. i. der eigentliche Name Gottes *(nomen separatum i. e. sejunctum et distinctum ab aliis omnibus Dei nominibus et soli Deo proprie conveniens*, J. BUXTORF. Lex. Chald. Talm. et Rabb. p. 2433), was indess abermals höchst unbestimmt ausgedrückt wäre und vielmehr in der anderweiten Bezeichnung von יהוה als שם המיוחד liegt; — Oder es ist 2) der bestimmte oder erklärte Name, und zwar c) erklärt durch אדני (*n. expositum i. e. explicatum, explanatum, declaratum, prolatum et pronunciatum per n.* אדני, BUXTORF a. O.), während doch der Name יהוה dabei weder erklärt noch ausgesprochen wird; daher vielmehr — d) der bestimmte Name d. i., nach dem Gebrauche des מפרש in der h. Schrift selbst (Neh. 8, 8 ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש und chald. Esr. 4, 18 מפרש קרי קדמי, beidemal von deutlichem Vorlesen, Vulg. *distincte, manifeste)*, der ausdrückliche Name Gottes, τὸ ῥητὸν ὄνομα (vgl. NIC. FULLER. Miscc. ss. in Critt. ss. Frcf. T. VII, p. 210: *nomen hoc unum ex omnibus Dei maxime proprium habendum ac solum praeter cetera ad divinae majestatis essentiam plane, diserte et absolute significandam destinatum*, — המפורש — i. e. τὸ διεσταλμένον ἤγουν καὶ διεσεσαφημένον, *distincte expositum* cet., und noch bestimmter. b.

Oehler a. O. VI, 455 Munk *le nom de Dieu distinctement prononcé*).* — Weiter heisst dieser heil. Name auch

2) השם, der Name κατ' ἐξοχήν, wie schon Lev. 24, 11 (V. 16 und 1 Chr. 13, 6 sogar nur שם), ob. Deut. 28, 58 השם הנכבד והנורא; übrigens aber auch noch formell

3) שם של ארבע [אותיות] (oder שם בן ארבע), ὄνομα τὸ τετραγράμματον [τετράγραμμον], der Name von vier Characteren, was z. B. von אדני nicht gilt.

Nächst der schon im Wesen des Namens יהוה ruhenden Hochheiligkeit führte auch noch das ausdrückliche und scharfe göttliche Verbot der Entheiligung dieses Namens (Exod. 20, 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר ישא את שמו לשוא, Deut. 5, 11; Lev. 19, 12) zur äussersten Beschränkung seines Gebrauches. Das Aussprechen desselben, welches man fälschlich in נקב שם יהוה Lev. 24, 16 (s. unt. Philo und LXX) untersagt meinte, erscheint für gewöhnlich unerlaubt schon bei Josephus (AA. 2, 12 ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν) und Philo (s. ob. Nom. mut. p. 1045 ed. Hoesch.: οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι πρὸς ἀλήθειαν τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον; φησίν, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ἶσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; — Vit. Mos. p. 670: χρυσοῦν πέταλον — τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ· τετραγράμματον δὲ τοὔνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι, vergl. p. 683 f. als mos. Gebot: ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, θνησκέτω — εἰ δέ τις οὐ λόγῳ βλασφημήσειεν εἰς τὸν ἀνθρώπων καὶ θεῶν κύριον, ἀλλα καὶ τολμήσειεν ἀκαίρως αὐτοῦ φθέγξασθαι τοὔνομα, θάνατον ὑπομεινάτω τὴν δίκην).*

---

* Auf die merkwürdige Uebereinstimmung der Punctation dieses stellvertretenden מְפוֹרָשׁ mit der von יְהוָֹה selbst dürfen wir immerhin schon aufmerksam machen.

** Hiervon glaubte H. A. Zeibich (ἄῤῥητα *Deorum nomina*, 1757) selbst die heidnischen ἄῤῥητοι θεοί — worunter namentlich örtliche Schutzgötter, deren Namensnennung sie hinweglocken könnte, — ableiten zu dürfen, p. XV: „*Num fallar ego aut decipiar, si recentiores Graecos pariter ac Romanos consuetudinem celandi Deorum nomina a Judaeis didicisse existimem,*

Hiermit stimmt die jüd. Tradition (Buxt. a. O.) überein, dass nur einmal im Jahre, am grossen Versöhnungsfeste, der Hohepriester* im Tempel das h. Tetragrammaton nach seinen Schriftbuchstaben wirklich aussprach und zwar bei Ertheilung des dreifachen Segens, יברכך יהוה וגו' Num. 6, 24 ff., worauf V. 27 hinzufügt: „und legen sie meinen Namen auf die Kinder Israel, so will Ich sie segnen." ** Priester und Volk, im Vorhofe stehend, warfen sich bei Nennung des hochheiligen Namens auf Knie und Antlitz und antworteten mit Lobpreisung (Buxt. L. H. 165). Seit Simeon dem gerechten hörte auch im Tempel die Nennung des Schem auf und nach Zerstörung der Stadt und des Tempels auch grundsätzlich, da es Regel war במקדש אומרים את השם ובמדינה בכינויו (im Heiligthum sprechen sie den Namen und in der Provinz mit seinen Beinamen), s. Häner a. O. §. 22. Dem Volke war ohnehin, nach rabbin. Auslegung von Lev. 24, 16 (S. 64 vgl. 67), das Aussprechen des h. h. Namens bei Todesstrafe und Unseligkeit verboten (Buxt. a. O. 164). *** Aus der jetzigen Unkenntniss der wahren Aussprache des שם המפורש aber wird die Nichterhörung der Gebete Israels erklärt; in der messianischen Zeit werde Gott es sie wieder lehren und danach Israel auch wieder Erhörung finden (Buxt. a. O. 166.).

Wie vereinigte man aber diese Ansichten mit der Lesung der Schrift, worin der Name יהוה so oft wiederkehrt?****

---

quum ipse, quod omnino memoria videtur dignum, Dio Cassius Deum Judaeorum ἄῤῥητον appellet" (37, 17 ἄῤῥητον καὶ ἀειδῆ αὐτὸν νομίζοντες εἶναι).

* Nicht allein dem Hohenpriester und Versöhnungstage will das Aussprechen des h. Namens zuertheilen J. H. Häner, de ritu benedict. sacerd. (Jen. 1761) §. 44 ff. 51.

** So segnete auch David, der König, das Volk בשם יהוה 2 Sam. 6, 18. 1 Chr. 16, 3. — Der Kenntniss und Anwendung des שם המפורש legt die jüd. Trad. selbst Wunderkraft bei, bes. auch die Mosis und überhaupt der בעלי שמות: Buxt. Lex. Hebr. p. 160 sq. Chald. Talm. Rabb. 2435 sqq. Drus. Tetragramm. in Critt. ss. VI, 2186 sq. C. G. Petri de studio magico Judaeor. (Viteb. 1727 sqq.) II, 5 sqq. 8 sqq. III, 9. IV, 13 cet.

*** Zu Rechtfertigung der Geheimhaltung des Schem bedienten sich einzelne Rabbinen auch der cabbalist. Umdeutung der Worte Ex. 3, 15 זה שמי לֵם ל in לְעָלֵם (Buxt. L. H. 162).

**** Vergl. Theodoret. Quaest. 15. in Exod. (ed. Sirmond. I, 86): "Ὃ πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν — ἐγώ

Wenn man ihn nicht verschluckte,* so ward und wird ein andres Wort substituirt, nämlich das nom. אֲדֹנָי (Buxt. a. O. 158. 162**) oder in gewissen Fällen אלהים. Und eben von jenem אֲדֹנָי soll יְהֹוָה seine gegenwärtige Punctation haben, nur dass, statt des Chateph unter א, Schwa simpl. unter י stehe. So liest man von יְהֹוָה nur die von dem dafür gesprochenen ארני entlehnten Puncte als K'ri perpetuum.

Als Beweise für diese Bewandtniss der Punctation יְהֹוָה gelten, ausser der jüdischen Lesung, folgende Umstände:

1) die Gestaltung der Präformativen בַּיהֹוָה, כַּי׳, לַי׳, וַי׳, eben wie z. B. לַאדֹנָי cet., nicht aber לִיהֹוָה cet. (vgl. בִּיהונתן, לִיהונתן, וִיהוֹנָתָן, 1 Sam. 20, 30. 13. 2 Sam. 1, 23; בִּימֵי Hiob 7, 1 cet.), und so auch מֵיְהֹוָה (Gen. 24, 50. 1 Sam. 24, 7. Spr. 16, 33., nach מֵאֲדֹנָי; statt מִיהֹוָה, vgl. מִיהודה): obwohl freilich neben letztrem auch מֵיהֹוָה (ohne Schwa, Gen. 18, 14) vorkommt und auch schon die ersteren Formen לַאדֹנָי, וַאדֹנָי statt לַאֲ׳, וַאֲ׳ eine „Seltsamkeit" (Ew. A. LB. §. 56 Anm. 1) bilden, überhaupt der masoreth. Canon: „*omne Adonai cum literis* בוכל *habet literam* א *quiescentem*" (b. Hiller, arcan. K'thibh et K'ri 213 sq.) mit seiner Willkür nur Verlegenheit bezeugt; von den Formen שֶׁיְהוה Ps. 144, 15 und הַל יְהוה Deut. 32, 6 (für הַלַיהוה) jetzt noch abgesehen. Wir werden auf jene vermeintlich maassgebenden Unregelmässigkeiten später zurückkommen. — Ferner beruft man sich für die Entlehnung der Punctation יְהֹוָה von ארני darauf,

---

εἰμι ὁ ὤν. Τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γλώττης προφέρειν· γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων, διὸ καὶ τὸ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσιν.

* Buxt. L. Chald. Talm. Rabb. 2435. R. Bechai: „*sunt tempora, quibus sacerdotes proferunt illud nomen cum elevatione manuum* (בפרסום) *expresse* [*et publice, ut ab omnibus audiatur*], *et sunt tempora* (שאין מפרסמין) *quando non pronunciant illud publice et clare,* (אבל מבליעין אותו) *sed deglutiunt illud* [*i. e. obscure, cum murmure et mussitatione proferunt illud, quasi absorberent*]."

** Vergl. Orig. in Ps. 2 ed. de la Rue II, 539 (s. u.): *ἔστι δέ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς — καὶ λέγεται μὲν τῇ Ἀδωναΐ προςηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ.* Uebrigens werde der Name in genauen Schriftexemplaren mit althebr. Charakteren geschrieben.

2) dass יהוה beim Zusammentreffen mit dem wirklichen אדֹנָי nicht nochmals dessen Punctation, sondern die von אֱלֹהִים erhalte: als אֲדֹנָי יֱהֹוִה Richt, 16, 28. 2 Sam. 7, 18 ff. Jes. 3, 15. Ez. 8, 1. 16, 14. Am. 4, 2 cet. und auch schon Gen. 15, 2 (Abram), oder in umgekehrter Ordnung יֱהֹוִה אֲדֹנָי Hab. 3, 19. Ps. 140, 8. 68, 21 (לֱיהֹוִה אֲדֹנָי). Doch ist hier wiederum dies merkwürdig, dass Chateph unter א des אלהים jetzt unter י des יהוה nicht in Schwa simpl. übergeht, sondern bleibt, obwohl ֱ für noch länger gilt als jenes ֲ, vergl. אֱדֹם und אֲרֻמִּים, אֲדֹמִית. Die Natur des י kann diese Annahme des ihm etwa homogeneren Chateph-Segol und jene Verwandlung des Chateph-Patach nicht bedingen, weil ja das י weder in diesem noch in jenem Falle wirklich gelesen werden soll. — Als einen noch weitern Beleg für die Vertauschung der eigentlichen Vocalisation von יהוה gegen die von אדני erkennt man endlich auch

3) der LXX regelmässige Uebersetzung von יהוה durch κύριος, welches nur dem אדני entspreche, und zwar in Consequenz ihrer Wiedergabe von Lev. 24, 16 נקב שם יהוה מות יומת durch ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω. Allein dies würde zunächst doch vielmehr eine Vertauschung des יהוה mit אדני, nicht aber jene Entlehnung der Vocale des letztern an erstres bezeugen; ausserdem aber sagen LXX bei Verbindung beider hebr. Namen אדני יהוה Gen. 15, 2 grade δέσποτα κύριε statt der umgekehrt zu erwartenden Ordnung, wenn κύριος eigentlich dem אדני entspräche; ferner, wo nicht κύριος κύριος Ez. 2, 4 (hexapl. Orig.), so doch auch nur einfach κύριος Ez. 8, 1. 16, 14. Am. 4, 2. Ps. 68, 21 (τοῦ κυρίου), ja Richt. 16, 28 (ausser κύριε κύριε τῶν δυνάμεων) Ἀδωναΐ[έ] κύριε, so dass κύριος als Uebersetzung vielmehr dem יהוה eigen zu seyn scheint als dem אדני selbst. Auch ist dieses κύριος, zunächst eben für יהוה, in das Neue Testament übergegangen, und nicht allein bei Citaten des A. T., sondern in den gesammten Sprachgebrauch,* was man z. Th. davon ableitet, dass die hebr. Buchstaben יהוה (besonders ה und auch ו) in griechischer Schrift

* Daher selten δεσπότης, wie Luc. 2, 29 (δέσποτα); Act. 4, 24 (δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κ. τ. λ.), Apoc. 6, 10 (ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις κ. τ. λ.); Jud. 4 τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.

und Aussprache nicht rein wiedergegeben werden konnten:* und gewiss hatte man Scheu zu tragen, sich an den Original-Elementen des hochheiligen göttlichen Eigennamens zu vergreifen. Daher bleibt auch in den mit יהוה zusammengesetzten Namen bei LXX und im N. T. erstres in einer auch dem Hebräischen nicht fremden Formation, wie für יְהוֹשָׁפָט 1 Kön. 15, 24 und יְהוֹרָם (neben יוֹרָם) 2 Kön. 8, 16 LXX und N. T. (Matth. 1, 8) Ἰωσαφάτ und Ἰωράμ, für יוֹאֵל (Joel 1, 1) LXX und N. T. (Act. 2, 16) Ἰωήλ cet. s. u.

So lässt denn, was man auch immer für die Annahme eines Ursprungs der Punctation יהוה aus der von אדני geltend mache, dies nichts weiteres folgern, als dass eben die Juden in der Regel das ganze אדני für יהוה lesen, nicht aber dass die Punctation יְהֹוָה nothwendig von einer Substitution der Punctirung אדני herrühren müsse, weil dasjenige, was dafür zu sprechen scheint, durch andre Erscheinungen wieder zurückgestellt und entkräftet wird. Um das Wesentliche zusammenzufassen, würde

A) **formell** in jenem Falle sich anders verhalten

1) בַּיהֹוָה, לַי׳ cet. (statt mit Schwa unter י), הַלַיְהֹוָה** (statt הֲלַיהֹוָה), und מֵיהֹוָה (neben מֵיְהֹוָה);

2) אֲדֹנָי יֱהֹוִה, was gegen die Analogie der vorigen K'ri-Punctation ist (hier ֱ statt des dortigen ְ);

B) **materiell** hingegen würde

3) in Betreff des im Griech. für יהוה substituirten κύριος, nächst Obigem, noch bemerkt werden dürfen, dass die Wurzel davon, κύρειν oder κυρεῖν, zunächst s. v. a. τυγχάνειν und hierdurch wieder s. v. a. εἶναι ist (vgl. z. B. Aeschyl. Pers. 503 σεσωσμένος κυρεῖ, s. d. Lex.), mitsin seyn und herrschen bedeutet,*** — eine bei ὑπάρχειν, ja gewissermaassen auch in הוא wiederkehrende Begriffsverwandtschaft, — wonach κύριος ebensowohl das jüdischerseits gewöhnlich substituirte אדני

---

* Buxt. L. H. 159. Fuller (Miscc. ss.) Critt. ss. VII, 76. 211. 214.

** S. Heller, arcan. 213 sqq.

*** Auch selbst die Form κύριος (Adj., gleichs. *souverain*) bedeutet von Personen gesagt herrschend, von Sachen s. v. a. hauptsächlich, gültig, bestehend; vergl. auch κύριον ὄνομα d. h. Eigenname.

wie das ursprüngliche יהוה decken könnte. Noch über dies alles wäre

C) **usuell** ein solches, noch dazu constantes K'ri, dessen Punctation, alle derartige Monstrositäten* überbietend, nach gänzlich abwesenden Consonanten (ארני) sich richtete und doch zugleich eben auch in der Vocalisation als קרי etwas zu lesen geböte, was nicht gelesen werden soll (ֲ statt ָ), eine schlechthin unerhörte Erscheinung, worin der Begriff des K'ri sich ebenso überspannte wie selbst aufhöbe.

Gesetzt indessen, es wäre die Punctation יְהֹוָה wirklich die von אֲדֹנָי, so regt sich immer wieder von neuem die Frage, welches denn die ursprüngliche Vocalisation gewesen, d. h. wie יהוה eigentlich auszusprechen? —

Zu Beantwortung dessen können wir I. den historischen und II. den grammatischen Weg einschlagen.

I) **Historisch** überlieferte Gestaltungen des יהוה sind namentlich folgende:

1) *ΙΑΩ*, bei Diodor. Sic. (1, 94: *παρα τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Ιαω ἐπικαλούμενον θεόν*), Origen. (in Joa. 1, 1 ed. DE LA RUE T. IV, 49: *πρὸς Ἱερεμίαν θείῳ μετεωρισμῷ ἐπαρθέντα· ἑρμηνεύεται γὰρ μετεωρισμὸς Ιαω***), — Theodoret. (Quaest. in 1 Paral. ed. SIRMOND. I, 364 de Nathinaeis: *εὗρον δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ τοῦτο δηλοῦν τὸ ὄνομα δόσιν Ιαω, τουτέστι τοῦ ὄντος θεοῦ;* ferner Graecar. affect. curat. Serm. 2. IV, 493 als Aussage des Porphyrius über Sanchuniathon Beryt., *εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως τοῦ θεοῦ Ιαω* — wofür b. Euseb. *Ιευω* s. u.; anders nachh. auch selbst Theodoret. Quaest. in Exod.); Hesych.: *Ἰωαθάμ* [יותם], *Ιαω συντέλεια;* — *Ὀζείας* [עזיהו],

* So z. B. הִוא im Pentat.; יָבֹאוּ Richt. 6, 5; בַּעְפֹלִים 1 Sam. 5, 6; שָׁנָה 2 Kön. 8, 17; חוֹקְךָ Ps. 74, 11; חֹרָאֵיהֶם und שֵׁינֵ יְהֶם Jes. 36, 12; הַיּוֹדֵעַ Jer. 29, 23; אֲנוּ 42, 6; אֲרוּצֵם 50, 44; הָיָה Ez. 45, 5; וְהָיוּ 47, 12; יִשָּׂשכָר u. dgl. m., s. HILLER, arc. 225—338.

** Anders in Ps. 2. II, 539: *παρὰ μὲν Ἕλλησι τῇ κύριος προςηγορίᾳ, παρὰ δὲ τοῖς Ἑβραίοις τῇ Ἀδωναΐ· — ἔστι δὲ ὅτε τὸ ΙΑΗ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ κύριος παρὰ τοῖς Ἕλλησι, ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις, κύριον γὰρ ἐνθάθε* (Ps. 146, 1) *ἀντὶ τοῦ ΙΑΗ εἴρηκεν.* — Noch anders unt. c. Cels.

ἰσχὺς Ιαω, cet.; lat. *JAHO* b. Hieron. ad Ps. 8, 2: *„prius nomen Domini* [יהוה] *apud Hebraeos quatuor literarum est, Jod He Vau He, quod proprie Dei vocabulum sonat, et legi potest Jaho, et Hebraei ἄῤῥητον i. e. ineffabile opinantur;“* *

2) *IEΥΩ*: so Porphyr. von Sanchuniath. Beryt. b. Euseb. Praep. ev. 10, 9: *ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι* (al. *ὅτι ἀληθέστατα*) *καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρα Ἱερομβάλου ἱερέως θεοῦ Ιευω* (ed. Orell.** *Θεοῦ τοῦ Ιευω*) κ. τ. λ.

Bemerkenswerth ist hierbei Orelli's ungünstiges Urtheil sowohl über den Autor, *„ethnicum hominem et rerum Judaicarum non admodum peritum,“* als über die Richtung der Aussage selbst: *„videntur itaque verba Θεοῦ τοῦ Ιευω additamentum esse non Philonis, nedum Sanchoniathonis, sed ipsius Eusebii, et Hierombalum illum fuisse sacerdotem ignoti alicujus Dei apud Phoenices“*, — sowie auch noch über die Lesart *Ιευω*: *„Theodoretus habet Ιαω* [s. o.], *quod ideo praefero, quia Dei nomen ἀνεκφώνητον Graeci vix aliter efferunt.“* Vergl. hierzu auch N. Fuller l. l. (Critt. ss. VII, 77) über griechische Unmöglichkeit die hebr. Consonanten ה und ו wiederzugeben und die analoge Verwandlung des Anfangs-Schwa in α bei *σαβαώθ* (für צְבָאוֹת, vgl. auch *Σαμουήλ* LXX für שְׁמוּאֵל, *Σαλωμών* für שְׁלֹמֹה), woher nun für יְהוָה (mit ausfallender Endung ָה, also für יָהוֹ, s. u.) das griechische *Ιαω*, während Derselbe *Ιευω* für eine griech. Zusammenziehung aus der syr. Formation *Jehuvo* hält. Dagegen meint, nach Movers, Oehler a. O. (VI, 457) die beiden Formen aus dem mysteriösen Namen des Dionysos, *Ἴακχος*, semit. יָהוֹ, erklären zu dürfen, sonach ausser allem directen Zusammenhange mit יהוה.

---

* Das bekannte Orakel *Apoll. Clar.* b. Macrob. (Saturn. 1, 18): *φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεναι Ιαω* hält mit Jablonski auch Orelli (Sanchoniath. s. nachh.) für verdächtig und christlich-gnostischen Ursprungs. Vgl. auch G. J. Voss, Theol. gent. 1642 p. 378 sq.

** *Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum graece versa a Philone Byblio, servata ab Eusebio Caes.* (Praepar. ev. l. 1 c. 6 et 7), graece et lat. recogn. cet. Jo. Conr. Orellius (Lps. 1826), p. 2.

Doch könnten beide histor. Formen (*Ιαω* und *Ιευω*) allenfalls auch auf Imperfecta reducirt werden, nämlich

a) יָהוֹה (vgl. z. B. יָהֲלֹךְ), geschärft יַהְוֶה, wozu indess יַהַלְמוֹן Ps. 74, 6 ein nur unvollkommnes Analogon, vergl. ob. b. Hieron. „*legi potest Jaho;*“*

b) יֶהֱוֹה (seltnerer Typus, wie יֶאֱסֹף, יֶחְשֹׁךְ), geschärft יֶהְוֶה (vgl. יְהוֹסֵף). Doch bliebe immerhin, selbst die Schärfung bei ה zugestanden, der Ausgang auf *O* vor ה eine monströse Flexion.

Möglich aber auch, dass beide Formen (*Ιαω*, *Ιευω*) im Zusammenhange stünden mit der aus notorischen nomm. propr. phonetisch allgemeiner bekannten hebr. Abkürzung von יהוה in Zusammensetzungen (s. u.), sey es zu Anfang als יְהוֹ oder zu Ende als יָהוּ, vergl. b. Clem. Al. (Strom. l. 5. ed. Sylb. p. 560 sq.): τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὃ περιέκειτο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν· λέγεται δὲ ΙΑΟΥ, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος.**

Ja, es können die Formen beide allenfalls auch nur verschiedene Lesungen der blossen Consonanten seyn (wie Hupfelds „*Jhvh*“***), nämlich *I* = י, *A* oder *E* = ה, *Ω* oder *ΥΩ* = ו. Dahin gehört auch, wenn nicht das obige *ΙΑΗ* bei Orig. (Ps. 2), so doch das abenteuerliche *ΙΑΩΘ* des Irenäus (adv. Haer. II, 35, 3.' ed. Paris p. 170 sq.).****

Ein Beispiel barbarisch ausschliesslicher Berücksichtigung

---

* Cleric., welcher diese Aussprache יָהוֹה, יְהוֹה begünstigt, bezieht sich selbst auf die Analogie von יַעֲקֹב und שְׁלֹמֹה. Vgl. auch A. Beyer add. ad Seld. de D. Syr. p. 268. Wie dagegen „*Ιαω* auf יַהְוֶה führe“ Del. (Gen. II, 475), bedürfte wohl einer Ausführung.

** Die in d. Annott. hierzu von Dan. Heins. (das. S. 62) erwähnte anscheinende Variante *Ια „ον* ist durch die verdolmetschenden Schlussworte ausgeschlossen; ebenso bedeutungslos die Conjectur *Ιαουε* b. Oehler a. O. (vgl. unt. 3) und die Var. *ΙΕΟΥ*, Bahrdt Orig. Hexapl. I, 272.

*** Hindeutung auf die blosse Hauchbarkeit und daher Geistigkeit der Buchstaben יהוה b. Drus. a. O. Critt. ss. VI, 2160. vergl. Fuller VII, 212.

**** „*Eodem modo et Jaωth extensa cum adspiratione novissima syllaba mensuram praefinitam manifestat; quum autem per o graecam corripitur, utputa Jaoth, eum qui dat fugam malorum significat;*“ — wozu der Editor Massuet: „*Quum Graeci adspirationes non habeant, quas in fine vocum apponere possint, si adspiratione notanda fuit ultima syllaba vocis Jao, scribenda fuit per ϑ.*“

der Consonanten des unausgesprochenen יהוה, noch dazu von der Linken zur Rechten gelesen, ist das *Pipi* (d. i. *ΠΙΠΙ*) bei Hieronym. epist. ad Marcellam (OO. ed. Frcf. T. III. p. 63): „*nomen τετραγράμματον, quod ἀνεκφώνητον i. e. ineffabile putaverunt, quod his literis scribitur Jod* (י), *He* (ה), *Vau* (ו), *He* (ה), *quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quum in graecis libris repererint, Pipi* [*ΠΙΠΙ*] *legere consueverunt.*“ *

Von diesen mehr hellenisch-occidentalischen Traditionen wesentlich abweichend ist die fernere Ueberlieferung der Aussprache von יהוה als

3) *ΙΑΒΕ*: so d. Samaritaner, s. Orig. Hexapl. (BAHRDT I, 272): „יהוה *Σαμαρ. Ιαβε*;“ Theodoret. in Exod. 6, 2 Quaest. 15 (ed. SIRM. T. I p. 86 s. ob.): *ὃ γὰρ τοῖς πατριάρχαις οὐκ ἐδήλωσεν ὄνομα, τοῦτο αὐτῷ δῆλον ἐποίησεν — ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γλώττης προφέρειν· γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων, διὸ καὶ τὸ τετράγραμμον αὐτὸ λέγουσιν. — Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ιαβε, Ἰουδαῖοι δὲ Αϊα.*** Derselbe, Fabb. haeret. l. 5 c. 4 (T. IV p. 260): *τὸ Αϊα* (*σημαίνει*) *τὸν ὄντα· τοῦτο καὶ ἀνεκφώνητον ἦν παρ' Ἑβραίοις, Σαμαρεῖται δὲ Ιαβαι αὐτὸ λέγουσιν, ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ ῥήματος δύναμιν.* Vergl. auch Epiphan. adv. Haeres. I, 3, 20 (*κατὰ Ἀρχοντικῶν****) von den Namen *Ἠλί, Ἐλωΐ, Ἰσραήλ, Σαδ[δ]αΐ, Ἐλλιών, Ῥαββωνί, Ια, Ἀδωναΐ, Ιαβε. Ὡς ὀνομασίαι εἰσὶ δοξολογιῶν ἅπασαι ἑρμηνευόμεναι καὶ οὐκ ὀνόματά ἐστι θετά, ὡς εἰπεῖν, τῇ θεότητι.* So heisse *τὸ Ἰσραὴλ θεός, τὸ Ἐλωείμ θεὸς ἀεί, τὸ Ἠλί θεός μου, τὸ Σαδδαΐ ὁ ἱκανός, τὸ Ῥαββωνί ὁ κύριος, τὸ Ια κύριος, τὸ Ἀδωναΐ ὁ ὢν κύριος, τὸ Ιαβε ὃς ἦν καὶ ἔστι*

---

* Vom verdoppelten samar. Jod ⅢⅠ (vergl. chald. יי) leitet das närrische *πιπι* POSTELL. b. DRUS. a. O. 2162.

** Ueber dieses *Αϊα* s. u. 5. Die Var. *Ιαω* (s. ob. 1) b. HOESCH. ed. Philon. not. ad p. 1046 u. DRUS. Crr. ss. VI, 2175 (wo auch *Ια*, s. u.) ist schon durch die folg. Wiederholung unwahrscheinlich. Auch Orig. Hexapl. a. O. „*Σαμαρ. Ιαβε — Ἑβρ. Αϊα.*“

*** Meist ausser Palästina, bes. in Armenien.

καὶ ἀεὶ ὤν, ὡς ἑρμηνεύεται τῷ Μωϋσῇ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με, ἐρεῖς πρὸς αὐτούς κ. τ. λ.

Diese orientalisch-ausserhebräische Bildung (wozu Hiller arc. 203 bemerkt: *Vav in β mutarunt ut in Δαβίδ, et He migravit in ε*) hält Drus. (Tetragr., Critt. ss. VI, 2155) für eine alte Aussprache von יְהֹוָה, entsprechend der Analogie von *Φασγά, Phasga* für פִּסְגָּה cet. [vgl. *Σαμψών, Samson,* für שִׁמְשׁוֹן]. Indess würde auch diese Formation allenfalls sich anschliessen können an ein Imperf. יַהְוֶה (nach den Typen יַעֲמֹד und יִגְלֶה), geschärft יַהְוֶה. Doch ist, abgesehen von etw. dialectischen Motiven, die ganze historische Stellung der Samarit. zu dem ächten israelit. Glauben und Cultus von Haus aus wenig dazu angethan, um von ihnen, die sich einer vollkommnen Einweihung in die Tiefen der alten ächten heil. Mysterien kaum rühmen durften, ja selbst die h. Schriften nur verstümmelt besassen, Auskunft über das Centrum der Offenbarungsgeheimnisse erholen zu können. Von ihnen steht vielmehr geschrieben 2 Kön. 17, 34: עד היום הזה הם עשים כמשפטים הראשונים אינם יראים את יהוה וגו׳, — „nicht fürchten sie Jehovah". Ja sie verleugneten Ihn wohl auch ganz: bei Josephus AA. 12, 7 (p. 410 ed. Col.) sagen sie *ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζὶν λεγομένῳ ὄρει ἱερόν* in einem Schreiben an Antiochus Epiph., womit sie, als Sidonier auftretend und Antiochus Gott nennend, so weit als möglich von den in Ungnade stehenden Juden entfernt erscheinen wollen, zu dessen Urkund sie auch bitten, das *ἀνώνυμον ἱερόν* fernerhin das des *Ζεὺς Ἑλλήνιος* nennen zu dürfen, was ihnen denn auch gestattet wird.*

Von den Samarit. können wir daher in vorliegender Frage wenigstens etwas weiteres nicht erwarten, als eben auch eine Conjectur über die Vocalaussprache des (ihnen ganz besonders) räthselvollen יהוה, zumal Theodoret a. O. sofort ausdrücklich hinzufügt, die Juden sprächen den Namen *Αϊα* aus (s. auch u.), also nicht wie die Samaritaner (*ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ ῥήματος δύναμιν,* S. 72).**

---

* Vergl. den Schluss von Jes. Sir. 50, 25 f.: ἐν δυσὶν ἔθνεσι προςώχθισεν ἡ ψυχή μου, καὶ τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος· οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστιείμ, καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις. — Joh. 4, 9.

** Uebrigens bedarf auch selbst jene histor. Angabe von der samar. Aussprache des יהוה einiger Beschränkung. Wenigstens erklärten die Samar. im

Der Punctation יְהֹוָה nähert sich dagegen schon die weitere traditionelle Aussprache

4) *ΙΑΩΙΑ* bei Origen. c. Cels. (de la Rue T. I p. 656): *ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰάλδαβαὼθ καὶ τὸν Ἀσταφαιὸν καὶ τὸν Ὡραῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ιαωϊα παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον,* καὶ τὸν Σαβαὼθ καὶ τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἐλωαῖον κ. τ. λ.*

Endlich ist noch besonders hervorzuheben die ebenso ausdrücklich als „jüdisch" berichtete Bildung

5) *ΑΙΑ* ob. b. Theodoret in Exod.: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ιαβε, Ἰουδαῖοι δὲ Αϊα*, vergl. Orig. Hexapl. a. O. „*Σαμαρ. Ιαβε* — *Ἑβρ. Αϊα.*" Letzteres, wenn es nicht s. v. a. יָה (s. u. vgl. S. 72), erkennen neuerlich Knobel (Exod.) wie Oehler als der subject. Form des יהוה d. i. dem אהיה entsprechend, wobei wir mit Oehl., ebensowie bei der zuletzt (unter 4.) angeführten Formation, deren eine wie die andre als he-

---

17. Jahrh. n. Chr. (s. Epist. Samaritana Sichemitarum III. ad Job. Ludolfum, ex autographo ed., vers. notasq. adj. P. J. Bruns, Helmst. 1784, p. 14 sqq.): ונֹאמר יהוה וגו' „*Nos dicimus Jehovam vocali Damma* [*O*] *in fine dictionis, non dicimus Adonai ut Judaei*" (אדונאי כית היהודים); doch fügt der Dolmetscher selbst hinzu (p. 21 sq.): „*de scriptione, nedum de versione, primi horum verbor. Arab.* [*i. e. post* יהוה] *mihi non liquet.*" Die Vermuthungen über den Sinn dieses dunkeln Ausdrucks bei Gelegenheit des Wiederabdrucks im „Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit." XIII. (1783) S. 277 ff., welche mehr auf offene und öffentliche Aussprache des h. Namens hinauskommen (S. 291), sind gegen die Analogie des Vorhergehenden: „*Nos dicimus Baraschith per vocalem Fatha, Judaei dicunt Bereschith per Chateph.*" Dass vielmehr die Samar. sich der Aussprache des Namens J., ausser beim Schwur, ebenfalls enthielten, s. b. Oehler a. O. VI, 456; ja dass auch der Schwur und selbst die abgekürzte Form יה davon nicht ausgenommen und dafür, nächst einzelnen Textabänderungen, שמא (השם) bräuchlich war, b. Geiger „zur Theologie u. Schrifterklärung der Samar." in Ztschr. d. D. M. G. XII. (1858) 1, 137 f.; und dass die samar. Secte der Dositheer (Dositheer) für den göttlichen Eigennamen, den auch sie auszusprechen verbot, אלהים, die jetzigen Samaritaner aber dafür ebenfalls Aschim (השם) sprechen, b. Jost „Gesch. d. Judenth. u. seiner Secten" I, 63. 82.

* Der Conjectur *Ιαω ἢ Ια* (d. i. יהוה oder יה) von Grot. (ad Matth. 22, 44) und Fuller a. O. (Critt. ss. VII, 213), neben *Ιαω τὸν Ιαωνα*, fehlt nicht nur die äussere Bezeugung, sondern es hatte eben Orig. (ausser *Ιαω*) statt des *Ια* vielmehr *Ιαη*, s. ob. unt. 1.

bräische und jüdische bezeugt wird,* von der **Endung auf** *A* (also ־ָה) in יהוה Act nehmen.**

Diese historischen Differenzen in der Aussprache des Tetragrammaton, z. Th. gewiss nur aus Drang und Versuchen der Divination zur Lösung des grossen heiligen Räthsels entsprungen, können im Allgemeinen, obwohl unter sich selbst verschiednen Gewichtes und Werthes, um ihrer Vielfältigkeit*** und sogar theilweiser Identität der Vertreter innerhalb der Zwiespältigkeit willen,**** nur einander mehr oder weniger

---

* Das ist oben bei 2. u. 3. nicht der Fall, vielmehr wird letztre ausdrücklich als samaritan. bezeichnet. Die Angabe der Aussprache unt. 1. als jüdischer aber rührt hauptsächlich von Diod. Sic. her, einem bekanntlich oft ungenauen Historiker, während Theodoret unter 5. abweichend und zwar hier wegen des expressiven Gegensatzes zu d. Samarit. gewiss diplomatischer berichtet, unter 1. aber Hieron. zugleich die vermeintl. Unaussprechbarkeit erwähnt und daher auch nur vermuthungsweise redet: „*legi potest Jaho.*"

** Auf dieselbe Endung ־ָה dürfte, wie zur Verstärkung dieser Wahrnehmung von noch anderer Seite aus sogleich hier an Ort und Stelle bemerkt werden mag, nächst der Endung der nomina imperfectiva von Verb. ל"ה (־ֶה s. unt.) namentlich auch die Erscheinung des Reims fast zweifellos hinführen, die ja in andern Sprachen mit dem Metrum schon manche zweifelhafte Lesart entscheidend gelöst hat und an einzelnen Stellen auch der hebr. Poesie evident nachzuweisen ist (s. des Verf. „Krone des H. Liedes" Leipz. 1856. Einl., bes. S. 24 ff.) Es sey nur erinnert an den solennen Wanderspruch aus Dessen Munde, dem eben die Offenbarung über den Namen יהוה geworden, Num. 10, 35 f.:

„Und es geschah bei Aufbruch der Lade so sprach Moses:	„Und bei Niederlassen sprach er:"
קוּמָה יְהוָה וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ׃	שׁוּבָה יְהוָה רבבות אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׃

Wird man hier nicht mit Gefühlsgewalt in beiden Strophen dahin geführt, auch bei יהוה einen mit קוּמָה und שׁוּבָה reimenden Ausgang, also ־ָה, und überdies wohl auch noch vorher einen dem ebenso zweimaligen ו entsprechenden dunkeln Vocal anzunehmen? —

*** Man denke z. B. nur an die so heterogenen Endungen auf *O*, *E* und *A*.

**** S. z. B. Origen. unt. 1. und 4.; auch Theodoret unt. 1. u. 3;) ja selbst Sanchuniathon unt. 1. und 2.

neutralisiren. Es liegen in ihnen, wenn auch nicht gleichberechtigt, Elemente zu verschiedenartiger und entgegengesetzter d. h. zu **keiner** endgültigen Entscheidung. Dadurch aber verweisen sie selbst indirect, wie oben z. Th. schon direct, auf den **grammatischen** Weg, um die ächte und wahre Aussprache des so tief verschleierten יהוה zu ermitteln. Diese

II) **grammatische** Lösung wird uns aber theils auf einige der obigen historischen Angaben zurück-, theils auf noch andre anscheinend mögliche und auch behauptete Formen hinführen. Neuerlich bei verschiednen Gelehrten sämmtlich vertreten, sind es überhaupt folgende:

1) יַהֲוֶה, geschärft יַהְוֶה, s. ob. I, 3 die samaritanische, doch selbst in Verbindung hiermit auch sprachlich nicht ganz lautere Bildung *Ιαβε*.* Jene Form, als „*Jahve*," dermalen besonders nach v. EWALD's erneuerndem Vorgange die bevorzugte, würde sich ihrer Endung nach an das (אשׁר אֶהְיֶה) אֶהְיֶה anlehnen, den Anfang aber von den Verb. I. gutt. יַהֲרֹג, יַחְמֹל haben, obwohl übrigens die Verb. I. gutt., welche zugleich ל״ה sind, in diesem Tempus und Modus vorn gerade ֶ ֱ oder ֶ ְ lieben (wie יֶחֱזֶה, יֶהְגֶּה) und namentlich היה und הוה selbst dieser Neigung nach dem *E*-Vocal vorn ausschliesslich folgt, wie die Formen הֱיוֹת הֱיֵה (vergl. auch וֶהְיֵה Gen. 12, 2. 17, 1 gleichwie וֶחְיֵה Gen. 20, 7. Spr. 4, 4) und die obigen הֱוֵה, הֱוִי bezeugen.**

Zwar hat nun die vorgeschlagene Form יַהְוֶה, ausser anderweiten nicht specifischen Begünstigungen (wie analoger Abwerfung des ֶה mit Zurückziehung des Tones, s. CASPARI zu

* Doch müsste die Punctation der samarit. Formation von GROT. (ad Matth. 22, 44): „*extulerunt Samaritae* יָהְוֶה, *quod graece est Ιαβε*," noch viel weitern Bedenken unterliegen, zumal derselbe zugleich die anderweiten obigen Bildungen *Ιευω* als יְהֻוֹה und *Ιαώ* als יָהוֹה wiedergiebt.

** Dieser Einwand fiele fort, wenn sich jemand entschliessen könnte, mit CLERIC. יַהְוֶה als Fut. Hiphil „*faciet ut sit*" zu fassen. Anders nämlich als אהיה (s. ob. S. 58) versteht CL. unter יהוה (ad Ex. 3, 15. 6, 3) „*qui facit ut sit, quod futurum dixit, — quasi esset Fut. Hiph.* יַהְוֶה *aut Piel* יְהַוֶּה" (coll. v. c. Jes. 46, 5. Jer. 33, 2 cet.), also ähnlich wie oben (S. 62) Plato *Ζεύς* von *ζῆν* als *αἴτιος τοῦ ζῆν* (*δι' ὃν ζῆν κ. τ. λ.*).

Mich. S. 6), eine leicht bestechende Empfehlung in der Abkürzung des יהוה zu יָהוּ (s. u.) nach Ausgang und Betonung, und zwar durch die Analogie von וַיִּשְׁתַּחוּ aus יִשְׁתַּחֲוֶה, יִשְׁתַּחְוְ, wogegen eine zweite Analogie שָׂחוּ Ezech. 47, 5 als aus שְׂחוֹ nicht so sicher ist. Gegen diese blendende Folgerung ist indess zu bemerken, einerseits: dass יִשְׁתַּחֲוֶה mit וַיִּשְׁתַּחוּ dem angenommenen יַהְוֶה (יַהֲוֶה) mit יָהוּ keineswegs ganz adäquat ist, und zwar, ausser der Differenz zwischen ח und dem mit keinem Exempel belegten ה, besonders durch den bei וַיִּשְׁתַּחוּ grundsätzlich kurzen Vocal, welcher hier nur in Pausa, wie Ex. 34, 8. Jos. 5, 14. 1 Sam. 24, 9. Jes. 44, 15 (und auch das שָׂחוּ b. Ez. hat Sakeph) verlängert wird (Ewald A. LB. §. 38. 232 c.), bei הוּ — aber principiell und ohne Ausnahme lang ist, sowie dass יַהְוֶה selbst, um überhaupt in eine solche Vergleichung gebracht werden zu können, nur auf einer Erschleichung oder doch einem unzureichenden analytischen Verfahren d. h. auf einem Zirkel beruht; andererseits aber, und alles etwa Gewonnene wieder aufwiegend: dass die entgegengesetzte vorantretende Abkürzung des יהוה in יְהוֹ (יוֹ) bei jener Annahme nur um so unerklärlicher seyn würde, da eben zu Anfang das Gesetz möglichster Verkürzung herrscht und doch das hier in erster Sylbe auftretende וֹ (*O* eig. s. v. a. *AU* d. i. *A* + *U*) grade länger ist als das dort zu Ende stehende וּ (*U*), wie z. B. die Flexionen נָקוֹם, נְקוּמָה, נְקוּמוֹת cet., מָתוֹק, מְתוּקָה cet., מָנוֹחַ, מְנוּחָה* zeigen. Ebenso kann auch noch affirmativ das יְהוּא Pred. 11, 3 (S. 57) als apoc. Form des Fut. von הוה, wie יְהִי von היה, (dort mit א prosthet., vgl. הָלְכוּא Jos. 10, 24. אָבוּא Jes. 28, 12. נָקִיא cet. Ew. §. 84 c., noch näher vergl. הוּא) gedacht, dessen Bedeutung „wo fällt der Baum da (soll oder) muss er seyn," nur recht passend ist, erweisen, 1) dass ein *A* dem Anfange des Fut. von הוה nicht wesentlich, 2) das vielmehr an dieser Stelle befindliche Schwa nicht etwa erst von einem Wachsen des Wortes abhängig und vielmehr das ursprüngliche sey, wie 3) dass durch dieses Schwa auch nicht etwa ein folgendes *O* (statt

---

* Vergl. auch יָסֹבּוּ, תְּסֻבֶּינָה.

dessen hier in יהוא eben *U* steht) bedingt werde, wozu auch nicht der entfernteste Grund abzusehen wäre.*

2) יַהְוָה, geschärft יַהְוָה, — also wie das vorige (יַהְוֶה, יַהֲוֶה), nur mit Hinzutritt der gesetzmässigen Nominalendung (ה ָ—) bei Verbalwurzeln auf ל״ה, zumal wenn die Nominalbildung sich eben an das Imperf. anschliesst: so z. B. Jacobs Sohn יְהוּדָה (vom Imperf. יְהוֹדֶה, vgl. Gen. 49, 8 יהודה אתה יודוך) oder Assers Söhne יִמְנָה וְיִשְׁוָה Gen. 46, 17 u. a., wohingegen auf ה ֶ— sicher überhaupt nur zwei solcher nomina imperfectiva, und keins von Kal, ausgehn, יַבְנֶה (philist. Stadt 2 Chr. 26, 6) und יְפֻנֶּה (Num. 13, 6 cet.). Wird hiernach allerdings die schon aus den (S. 74) unter 4. und 5. erwähnten historisch-traditionellen Formen und den dazu (S. 75) weiter gefügten Bemerkungen sich für יהוה ergebende Endung ה ָ— nun als gesichert angesehn werden müssen, so spricht doch gegen die erste Sylbe der Formation יַהְוָה das alles, was demselben Theile von יַהְוֶה so eben entgegengehalten worden.

3) יֶהֱוָה, geschärft יֶהְוָה, — eine Form,** die zwar jener Neigung der Verba ל״ה mit I. gutt. zu ֶ ֱ (ֶ ְ) im

---

* Diesem יְהוּא ist analog das nom. pr. יְחוּאֵל (wofür יחואל 2 Chr. 29, 14). Anders schliesst Casp. a. O.: „wie in diesem יְחִי aus יְחִיֶה entstanden ist, so scheine יְהוֹ in den mit ihm zusammengesetzten Namen aus יַהֲוֶה entstanden seyn zu müssen.“ Hier wird nicht nur ohne Weiteres Analogie der Formen יְחִיֶה und יַהֲוֶה vorausgesetzt, es muss auch die hierauf gebaute Folgerung, יְהוֹ sey aus יַהֲוֶה (wie יְחִי aus יחיה) entstanden, gleichzeitig sowohl die Möglichkeit der nach diesem Schlusse gleichberechtigten Form יָהוֹ, als namentlich auch die positive Endform יָהוּ aus den Augen lassen. Für die Initialform (יְהוֹ) braucht man das nicht erst dem *A* verkürzend substituirte, sondern dem Fut. (auch dem יחיה) ursprünglich eigne Schwa; und zugleich das erst durch Quiesc. des ו entstandene *O*; für die Finalform (יָהוּ) dagegen braucht man nicht mehr jenes Schwa, sondern ein *A*, obwohl dieses gegen die Neigung der Verba I. gutt. und zugleich ל״ה überhaupt (s. ob.) und im Bereich der analogen Formen von הוה (היה) auch nirgends anzutreffen ist, und braucht man ausserdem auch noch ein Quiesciren des ו nun nicht mehr in *O* sondern in *U*, eine Wandlung, die, ausser wo das *O* original (nicht durch Quiesc.) entstanden ist, nur im umgekehrten Falle (d. h. das *U* nun vorn, das *O* hinten) sprachlichen Grund hätte.

** S. schon b. G. J. Voss, Theol. gentil. 1642. p. 378 (Mercer., Drus.); b. Cleric. Exod. 3, 14 sogar neben יְהֹוָה.

Anfang Imperf., zumal aber den gleichen Ansätzen von הֱיֵה und הֱוֵה im Imperat. und Inf. (s. ob.) ganz entspräche, welcher aber doch wieder eingehalten werden kann, dass in diesem Falle das abbrevirte יהוֵה am Ende damit zusammengesetzter nomm. nicht ־ָהוּ, sondern ־ֵהוּ lauten würde.

Eine die Schwächen von 1. 2. und 3. vermeidende und wohl auch durch die beiderseitigen Particular-Motiven von 2. und 3., durch diesen Syncretismus aber eben nicht, empfohlne weitere Formation würde noch יֱהֶוֶה oder יְהָוָה seyn.

Das Gesammtresultat dieser mannigfachen grammatischen Wege aber ist nur das gleiche wie das vorhergehende der historischen Spuren. Die verschiednen Referenten und Repräsentanten der vorgeschlagenen einzelnen Formen paralysiren einer den andern, Erstere eben durch ihre historischen, Letztere durch ihre phonetischen Differenzen und ihre wohlbegründete gegenseitige Polemik.

Bei diesem wesentlich negativen Ergebniss sehen wir uns auf die fast durchgängig aufgegebene und doch vor allen andern nabeliegende biblisch-traditionelle Punctation und Form des C'thibh יְהֹוָה (*Jehovah*) zurückgewiesen, und wir fragen, ob denn nicht sie auch ihre innere Rechtfertigung finden könne, vor allem aber, ob nicht die heil. Schrift selbst, die uns diese Gestaltung fast überall vorführt, ihr nicht auch sonst Halt und Stütze gewähre? —

Die 7 typischen Gemeinen grüsst St. Johannes in der Offenbarung mit dem Segenswunsche: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* (1, 4), und von demselben Gnaden- und Friedensspender heisst es alsbald wieder (V. 8): *ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.* *

Durch die an sich und zumal in dieser Wiederholung so feierliche Benennung *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* soll eine

* Erinnert darin auch *κύριος ὁ θεός* unmittelbar an יְהוָה אלהים (z. B. Gen. 2, 4 LXX), so der Schluss (*ὁ παντοκράτωρ*) namentlich wieder an Exod. 6, 3: „der den Patriarchen באל שׁדי Erschienene, nach seinem Namen יְהוָה ihnen nicht gekannt," und zwar an diese beiden Namen zugleich, wovon der letztere (*ὁ παντοκράτωρ*) auch hier dem erstern seine richtige

bedeutungsvolle göttliche Dreiseitigkeit, eine Dreitheilung des ewigen Seyns nach Zeit und Erweisung ausgesagt werden, wobei man den Ausgangspunct von der Gegenwart nimmt (ὁ ὤν), ihr zu Seiten die Vergangenheit (ὁ ἦν) und die heilsgeschichtliche Zukunft (ὁ ἐρχόμενος, dies wie הבא, vgl. Jes. 27, 6. Pred. 2, 16., und wie auch עולם הבא). Bezeichnet ὁ ἐρχόμενος hier allerdings zunächst das Heilsgeschichtliche (vgl. v. Hofm., Schriftbew. 1, 89), so steht doch auch dieses heilsöconomische Seyn (das Seyn für uns) auf dem Grunde des metaphysischen (des Seyns an sich), sowie unser Leben auf dem Seinigen. Es bezeichnet also ὁ ἐρχόμενος den Künftigen oder Zukünftigen (im Kommen Begriffnen) in einem noch ungleich vollern Sinne als ὁ ἐσόμενος, nicht abstract, sondern mit liebevoller Beziehung auf uns und auf den Gott der Offenbarung, was ja eben יהוה specifisch ist.* Das in That und Wahrheit Untheilbare und Unzertrennliche dieser dreitheiligen Zeit bei dem damit Prädicirten selbst aber ist durch Aneinanderschliessung aller dazu gehörigen Bestimmungen in Ein *nomen indeclinabile* unübertrefflich ausgedrückt, weshalb es eben mit der Präposition (ἀπό) ohne Flexion verbunden werden konnte und musste.**

Dieses dreiseitig Einige, von dem Einen durch alle Dimensionen der Zeit hindurchgehenden Seyn benannt, ist allerdings sicher identisch mit יהוה, welches schon die LXX Exod. 3, 14 (אהיה אשר אהיה ἐγώ εἰμι ὁ ὤν und אהיה שלחני ὁ ὤν ἀπέσταλκέ με) durch das einzige, aber um so intensivere und

---

Beziehung sichert. Vergl. so auch Jer. 15, 16: נקרא שמך עלי יהוה אלהי צבאות, wie auch Apoc. 11, 17: εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν — und 16, 5: δίκαιος εἶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος κ. τ. λ. (s. u.).

* Dieselbe unmittelbare Verbindung von Gottes Seyn an sich und seinem hierauf stehenden Werden für uns s. Hebr. 11, 6: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Wenn er übrigens dann, nachdem er gekommen, Apoc. 11, 17 und 16, 5 (s. ob.) nur heisst ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, so ist nun die künftige Zeit in dem währenden ὁ ὢν (s. u.) mit inbegriffen.

** Winer, Grammat. d. n. t. Sprachid. S. 64: „als Indeclinabile ist auch Apoc. 1, 4 eine ganze Formel (gleichs. der griech. Name für יהוה) betrachtet" cet., — vgl. b. Stolberg (soloec. N. T. dictioni falso trib. 1685. p. 5 sqq. 12 sq.) Proclus u. Aristoteles.

allgemeinere ὁ ὢν* wiedergeben. Allein welchen Zusammenhang hat denn nun die expressive Dreitheilung der Zeit und des Seyns in diesem neutestamentlichen Namen des Zeitlosen mit dessen hebräischem Namen יהוה?

Es ist eine schon von ältern christlichen Theologen** anerkannte scharfsinnige Wahrnehmung, dass in dem Namen יהוה jene, in der apocalypt. Benennung aus einander gelegten, drei Zeitdimensionen in ebenso conciser als characteristischer Structur und Construction wirklich alle enthalten sind: das Futur. repräsentirt durch יְ,*** das Praeterit. (des V. ל ה) durch ָה,**** beides zusammengehalten durch das zugleich die eigentliche Substanz des Verb. wesentlich tragende ה(ו) (הֹוֶה)***** als Partic. Praes. (ob. ὁ ὢν), wie denn die Rabbinen das Praesens selbst mit diesem Partic. als הֹוֶה, הַהֹוֶה (das Seyende) grammatisch benennen.****** Sonach ist יְהֹוָה gleich יְ הֹוֶ ה d. i. יְהִי (יְהוּא) הֹוֶה הָיָה.

Zu solcher prägnanten Composition hat wohl kaum eine andere Sprache so kennzeichnende Bestandtheile der verschiedenen Modi, und wohl keine zugleich die Möglichkeit einer so runden und namentlich auch die Wurzel im Mittel noch klar enthaltenden Conformation dieser Charactertheile

* Vergl. Justin. M. Coh. ad Graec. 25: (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) τῆς ὢν συλλαβῆς οὐχ ἕνα μόνον δηλούσης, ἀλλὰ τοὺς τρεῖς, τόν τε παρεληλυθότα καὶ τὸν ἐνεστῶτα καὶ τὸν μέλλοντα.

** P. Galatin. arc. cath. ver. 2, 10 sq.; Fuller, a. O. (Critt. ss. VII, 75 sqq. 318 sq.); Cleric. Exod. 3, 15; Stolberg, soloec. N. T. 7; A. Pfeiffer, thesaur. hermen. 1704. 564; J. A. Häner, rit. bened. sacerd. II §. 53; Hiller, Onomast. 249; Woll. ignot. D. 16 f.; u. AA.: b. Reland, decas exercitt. phil. de vera pronunc. nom. Jeh. 1707, Oehler a. O. VI, 456. Erneuerte Wiederaufnahme bes. von Stier, Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 327 vgl. 269: „die Existenz ist seine Essenz und alle möglichen Formen des Urwortes היה sind sein einziger vollständiger Name." Vergl. übrigens auch schon ob. (S. 71) Clem. Al. μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος, und (S. 72 f.) Epiph. ὃς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἀεὶ ὤν.

*** Ew. A. LB. §. 137 c. „dass die 3. Pers. sg. masc. — im Imperf. durch ein vortretendes eigentlich vocalloses י erkennbar ist."

**** Ew. a. O. §. 142 a.

***** Ew. a. O. §. 151 a.

****** Buxt. L. Chald. Talm. Rabb. 602. — Ueber das bes. aram. Partic. als Praesens s. Ew. A. LB. §. 136 c. (vgl. 168).

als, wie in vorliegender Gestalt, die hebräische.* Bestätigend tritt zu dieser Bildungsfähigkeit an sich hier dann noch auch die Thatsächlichkeit der Bildung so vieler andern Nomm. propr. aus mehrern dazu besonders in einander geschliffenen Wörtern und Worttheilen.** Ist nun aber allerdings auch hiernach eine Zusammensetzung, wie jene des יְהֹוָה, in dieser besondern Modalität immerhin einzig und specifisch, so ist das ja eben auch nur der specifischen Einzigkeit des damit zu bezeichnenden allerhöchsten Wesens entsprechend, und war so auch ganz dazu geeignet, das heilige Mysterium vom eigentlichen Wesensnamen Gottes, das erhabenste Incognito, vor Profanen zu wahren und darum auch als ein Schibboleth gelten zu lassen. Es durfte das eben kein planer Name seyn, weshalb er selbst den Patriarchen wohl äusserlich bekannt, doch von ihnen nicht erkannt war (ושמי יהוה לא נודעתי להם Exod. 6), und eben darum nannte sich dieser dem Moses sich innerlichst offenbarende Gott nicht sofort יהוה, sondern in dessen lebendigster Dolmetschung אהיה אשר אהיה und kürzer אהיה. Denn eben dieses einfache Tempus imperfectum אהיה (in אהיה אשר אהיה nur vollständiger) konnte als „das sich Fortsetzende“ (Ew. A. LB. §. 136 c.) die in יְהֹוָה liegende Stetigkeit der Zeiten gleicherweise angeben, wie ihm hinwiederum auch das obige ὁ ὤν der LXX entspricht.***

---

* Im Deutschen, wo Breviloquenzen, wie „er- und bekennen,“ „niet- und nagelfest“ cet. (in der ältern Sprache von ausgedehntestem Gebrauch) eine entfernte Analogie bieten, würde man יהוה annähernd etwa durch **Wird-ist-war** (oder **Währt-ist-war**) erklären können.

** Z. B., nächst הצללפוני „Gieb-Schatten-mich-ansehend“ 1 Chr. 4, 3., אליהועיני („Zu-Gott-meine-Augen“) 26, 3., kürzer אליועיני 3, 23., noch kürzer אליעיני 8, 20 (Casp., Mich. 7), vgl. auch überhaupt die so zahlreichen Zusammensetzungen mit יהוה als Anfangs- oder Endbestandtheil (s. u.), übrigens auch selbst das obige אהיה אשר אהיה.

*** S. b. Buxt. L. H. a. O. R. Bechai („*et nomen* אהיה *solum complectitur tria ista tempora*“), Ch. Woll. a. O. 13 f. (18 f.); vgl. Plutarch. *περὶ τοῦ ΕΙ ἐν Δελφοῖς* cap. 19 (ed. Oxon. T. II. p. 417): *Ἔστιν ὁ θεός, χρὴ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον, οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρῳχημένον, οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε· καὶ μόνον ἔστι τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον.*

Dem allen aber zufolge tritt nach solcher authentischen Erklärung der Schrift über sich selbst der dem יהוה laut des אהיה אשר אהיה zustehende Sinn des Urseyns in der heilsöconomisch bedingten und den drei Erscheinungsphasen des Seyns schlechthin entsprechenden Entfaltung, also gleichsam in seiner temporalen Dreieinigkeit, entschiedner hervor.

Uebrigens ist jenes trichotomische Verständniss des h. Namens auch eine schon selbst alt-rabbinische Annahme (s. b. Buxt. L. H. 157), und der Israelit Landauer („יהוה und אלהים," 1836. S. 8) bezeichnet sie eben nach „2 Mos. 3, 14. 15 — vgl. Apoc. 1, 4. 8" als die „bei den Rabbinen überhaupt." Sonach kannte man auf Seiten jüdischer Gelehrsamkeit die eigentliche Punctation von יהוה wohl und zu allen Zeiten und wusste sie in der Vocalisation des offen vorliegenden C'thibh יְהֹוָה wirklich und richtig enthalten. Eine andere Deutung der Form יְהֹוָה als die gegebene, nämlich als einfacher Verbalform der Wurzel הוה, sey es Imperf. des Kal, wie יֶהֱוֶא Pred. 11, 3., mit der Nominalendung ָה (St. Souciet b. Rosenm. Schol. in Exod. 3, 15), oder dasselbe von Poel, oder gar als eines Denomin. von הֹוָה „Verderben bringend" den Feinden Israels (s. b. Drus. a. O. Critt. ss. VI, 2176), ist, — ersteres um des ֹ, das andere um der Bedeutung (vgl. ob. S. 76 Cler.), und das letztere um des gewaltsamen Supplements willen, — undenkbar. Vielmehr ist „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, auch hier zum Eckstein geworden", — die Punctation יְהֹוָה ist die ächt und direct historische, und ihre auch apocalyptische Erklärung aus der hebräischen Sprache selbst vollständig gerechtfertigt;* dabei auch insonderheit das Indeclinabile des יהוה, wie es ebenfalls gradeso in seiner johanneischen Uebersetzung als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (s. ob. S. 80) vorliegt, dem in lauterer Lebendigkeit ewig unveränderlichen Seyn, dessen ureigenster Wesensname mit seinen nomm. appellat. nicht auf gleicher Stufe stehen kann, durchaus angemessen.**

* Grundstürzende heidnische Ableitungen des specifischen allerheiligsten Gottesnamens der Offenbarung (z. B. b. Del. Gen. II, 175 vgl. ob. S. 70 Oehler, Drus. a. O. 2173) dürfen wir füglich übergehen.

** Es dürfte wohl keine Empfehlung der modernen Aussprache יַהְוֶה

Vielleicht dürfen wir auch noch von einem andern, generelleren Standpuncte aus berühren, dass in den vier Consonanten des יְהֹוָה zu der quadraten Signatur der Welt mit dessen hörbarer Punctation (einschl. des Schwa mobile) auch die Drei als die Signatur des dreieinigen Gottes hinzukommt, und nun Beides vereinigt die Zahl seiner Offenbarung in der Welt d. i. die Bundeszahl der Sieben gewährt, der heilige Bundesgott selbst aber eben יְהֹוָה ist. Diese schriftdurchdringende und auch noch in אֲדֹנָי wiederklingende heilige Symbolik der Zahl entzieht sich dem יַהְוֶה cet. mit Schwa quiesc. gänzlich.

Werfen wir endlich noch einen Gesammtblick auf das N. T., so ist zwar in demselben, wo der Herr nun allen Völkern sich kundgiebt und zum Bunde entbietet, der allerheiligste Name des Alten Bundes dem Laute nach verschwunden und, nächst jener apocalyptischen Wiederaufnahme als *κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (Apoc. 1, 8. 4) oder als *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (4, 8), in dem des *κύριος* überhaupt und *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (Act. 3, 15) aufgegangen, von dem es aber doch auch wieder zugleich heisst *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* (Hebr. 13, 8), — eine Doxologie, welche allezeit auch in dem — mit dieser Version thatsächlich in den N. B. aufgenommenen — h. h. Namen יְהֹוָה wörtlich enthalten ist. *

---

seyn, wenn man das altehrwürdige יהוה צבאות dabei sogar declinirt als יַהְוַת צ׳ (st. constr.), während man bei dem alten יְהֹוָה wohl noch nie bis zu einem יְהֹוַת צ׳ gekommen ist.

* Dieser unvermittelte Uebergang einer so specifischen Bezeichnung der Göttlichkeit auf den Sohn, von dem es darum ferner (Apoc. 1, 11. 17 f. vergl. 2, 8. 22, 13) auch heisst: *Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* (wie ob. Jes. 44, 6 cet.) *καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, gleichwie Hebr. 7, 25 *πάντοτε ζῶν*, — kann übrigens, da er ja auch sagt: „Ich und der Vater sind Eins" (Joh. 10, 30. 38. 14, 11. 17, 10. 21) und „wer gesehn hat mich, hat gesehn den Vater" (14, 9. 12, 45), nicht Wunder nehmen und ist auch schon in jenem: „wie der Vater hat Leben in ihm selber, also hat er gegeben auch dem Sohne Leben zu haben in ihm selber" (5, 26) erklärt. Auf Grund dieses metaphysischen Mysteriums (vergl. ob. S. 51 üb. d. Grundbegr. d. Wahrheit) kann daher jener Gruss Apoc. 1, 4 f. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ*

Diesem allen zufolge würde nun die herkömmliche Annahme, das königliche יְהוָה erscheine so nicht in seiner ureigensten, sondern in der von אֲדֹנָי entlehnten Vocalisation, aufzugeben seyn. Ja es möchte dagegen leicht die entgegengesetzte Ansicht auftauchen, die wir als ein der Wissenschaft weiter vorzulegendes Problem nicht zurückhalten wollen: dass nämlich אֲדֹנָי, was die Juden statt יהוה aussprechen, seine in der ersten Sylbe ohnehin von Natur mit diesem harmonische, am Schlusse aber sonst um so räthselhaftere Punctation erst von יְהוָה erhalten habe, so dass man, seitdem mit dem Untergange des Tempels יהוה nicht mehr ausgesprochen werden sollte (S. 65), jüdischerseits in אדני (wie auch zugleich in dem dafür weiter substituirten שֵׁם הַמְפֹרָשׁ) wenigstens die Vocale des verstummten יהוה überliefert und diese wirklich gelesen hätte, wogegen Consonanten und Vocale von יְהוָה vereinigt bloss noch masorethisch geschrieben werden, und dass sonach die gegenwärtige jüdische Aussprache von יהוה (durch אֲדֹנָי) eben nur die eigentliche Consonantensubstanz des h. h. Namens unberührt liesse, dessen Vocalisation aber in der That wesentlich wiedergäbe. Hiermit, was übrigens nicht einmal eine bisher ganz unerhörte Anschauung bildet,* würden sich die für das entgegengesetzte Verhältniss

---

ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος — καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ebensowenig befremden als der andere 2 Cor. 13, 13 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Vergl. u. a. noch in der Pfingstrede Petri Act. 2, 21: *καὶ ἔσται, πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου* (= יהוה, Joel 3, 5) *σωθήσεται*, mit V. 36: *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν.* Zudem ist auch in dem Namen *Ἰησοῦς* (יֵשׁוּעַ) der des יהוה schon mitenthalten, vergl. יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן Jos. 1, 1 und יֵשׁוּעַ בִּן נוּן Neh. 8, 17.; יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק Hagg. 1, 1 und יֵשׁוּעַ בֶּן יוֹצָדָק Esr. 3, 2: s. Casp. a. O. 7. vgl. Ang. Caninii *ἑλληνισμός* (Amst. 1700), p. 402 sqq. — Dass übrigens selbst jüdischerseits der Messias nach וזה שמו אשר יקראו יהוה צדקנו Jer. 23, 6 unter dem Namen יהוה begriffen werde, s. b. Buxt. L. H. 166 sq.

* Bei N. Fuller in Critt. ss. VII, 318 findet sich Folgendes: „*Ultimam vocalem A (sive Camets) peculiarem ac nativam Tetragrammati esse, vel ex ipso nomine Adonai satis liquere poterit. Etenim ubi nomen illud humanum est cum Patach (i. A brevi) in syllaba postrema scribitur, uti grammatices etiam ratio postulat; ubi autem divinum, cum Camets (i. A longa) idque contra analogiam grammaticam. Cedo causam! Nimirum ut nomini Tetragrammato exprimendo apte congruat et con-*

oben (S. 66 f.) beigebrachten Instanzen einfach umkehren: es wäre statt des einfachen Schwa um des א willen das zusammengesetzte eingetreten, oder vielmehr das dem א des flectirten ארון ohnehin eignende Chateph und bei concurrirendem masoreth. אֲדֹנָי יֱהֹוִה (also dann weder יְהֹוָה noch יְהֹוִה) eben die Punctation des jüdisch (für יהוה) auch wirklich gelesenen אֱלֹהִים unverändert zurückgeblieben:* wie denn auch sachlich nach Delitzsch' Observation üb. d. Gen. (II, 170 f.) bei vorherrschendem אלהים hiermit in der Regel שדי(אל), bei vorherrschendem יהוה aber mit diesem ebenso אדני abwechselt (vgl. Exod. 4, 10—13 cet.).

Hier ist nun auch der Punct, wo wir auf die schon (S. 66) berührte, auch von Ew. (A. LB. §. 56 Anm. 1) „seltsam" befundene Punctation von אֲדֹנָי, wenn Präfixa hinzutreten, zurückkommen wollten. Statt לַאֲדֹנָי ,וַאֲדֹנָי cet. finden wir nämlich וַאדֹנָי (neben יהוה Am. 9, 5. Jes. 49, 14), לַאדֹנָי (Gen. 18, 30. 32. Ps. 22, 31. Jer. 46, 10. Mal. 1, 14 cet.), hier also א ohne ֲ und im voraufgehenden ַ quiescirend, dagegen es mit Chateph wirklich punctirt in יהוה אלהיכם הוא אלהי האלהים וַאֲדֹנֵי האדנים (Deut. 10, 17) und הודו לַאֲדֹנֵי האדנים (Ps. 136, 3), wie auch in וַאֲדֹנֵינוּ מכל אלהים (Ps. 135, 5) und קדוש היום לַאֲדֹנֵינוּ (Neh. 8, 10). Diese Differenz haben eben die Masorethen auch selbst als bemerkenswerth dadurch anerkannt, dass sie, wo ֲ bleibt, an den 3 letzten St. ausdrücklich notiren א״ נעה (d. h. א״ mobile, im Gegensatze von נחה d. i. quiesc.). Formuliren wir diese Erscheinungen, so ist überall da, wo אדנים zu Grunde liegt (wie

---

veniat. Quodsi igitur Camets (seu A longum) nomini Adonai, quanquam alieno loco, supponitur propter Tetragrammaton, sane multo magis loco nativo vereque suo eidem ipsi Tetragrammato subjiciatur necesse est propter se." (Vergl. auch ob. S. 72 Epiph. τὸ Ἀδωναΐ ὁ ὢν κύριος.) — Uebrigens könnten wir uns auch ohne solchen Vorgang auf ein gegnerisches Motto zurückziehn: *„verum quod est, novum esse non potest. Vetustissimum enim quod est verissimum"* (Jo. Drus., *Tetragramm.*); vergl. Cicero (Or. 3): *„ego autem et me saepe nova videri dicere intelligo, quum pervetera dicam, sed inaudita plerisque."*

* In der Form יֱהֹוִה, woraus doch אֱלֹהִים mit allen Augen herausschaut, meinte A. Pfeiffer thesaur. herm. p. 550 das Geheimniss der wesentlichen Einheit und personalen Mehrheit zu ersehen und daher *J'hovih* wirklich lesen zu müssen.

deutlich bei וַאֲדֹנֵי האדנים, וַאֲדֹנֵינוּ), Punctirung mit Chateph, wo hingegen אֲדֹנָי, Punctirung ohne Chateph, mit andern Worten: wo das göttliche nomen propr. (gegenüber dem nom. appellat. אדון cet.) hervortritt, da quiescirt das א im Patach des Präfixum. Der Grund liegt nach Obigem nun vor Augen. Als nom. appellat. ist es nur „Herr,“ als nom. propr. („der Herr,“ Ew. a. O.) steht es gleichsam zur Rechten von יהוה, dem es auch in seiner beseelenden Punctation coordinirt ist (vergl. unser „Herr-Gott“).* Zwar das isolirte אדֹנָי (ohne Präfix.) konnte vorn das Schwa compos. nicht entbehren (wie das analoge Verhältniss hiervon bei der uns gegenüberstehenden Ansicht für das Schwa simpl. von יְהוה Anerkennung findet); dieses Chateph tritt aber sofort zurück, wo es nur einigermaassen, wenn auch selbst dann noch nicht ohne alle Auffälligkeit, geschehen kann, um so die maassgebende Punctirung von יְהוה auch hier möglichst in ihrer Integrität zu erhalten. Daher das לַאדֹנָי cet., nicht לַאֲדֹנָי. Daher auf der andern Seite aber auch die Möglichkeit der doppelten Punctation מֵיְהֹוָה Gen. 24, 50 cet. und מֵיהֹוָה 18, 14 (dort mit, hier ohne Schwa), indem, wäre sie die von מֵאֲדֹנָי, wenigstens die letztere Form (מֵיהֹוָה) sicher nicht existirte, während sie jetzt der Punctirung von יהוה wenigstens kein fremdes Element, den Halb-Vocal ֲ, zumischt, die Schwesterform מֵיְהֹוָה aber sogar dem wirklichen יְהוה völlig gerecht wird; daher endlich auch שֶׁיְהֹוָה Ps. 144, 15 vergl. z. B. mit שֶׁיְּחָנֵּנוּ Ps. 123, 2 (Ew. §. 181 b.). Uebrigens haben wir es hier bloss mit אֲדֹנָי als Namen Gottes zu thun. Hier waltet hinsichtlich der Präfixa mit quiescirendem א nach Patach völlige Consequenz. Findet diese bei dem nom. appell. אדון (אֲדֹנִי), אדנים cet. nicht gleicherweise statt, sondern neben לַאדֹנִי (Gen. 24, 36 cet.) auch לַאֲדֹנֵיהֶם (40, 1 cet. s. Ew. a. O.), Erscheinungen, die nach dem Gesetze möglichster Verkürzung zu Anfang bei wachsenden Endbestandtheilen entgegengesetzt erwartet würden: so glaubt Ew. die Ursache im Gegentone der zweiten Sylbe vor dem Tone zu erkennen, das Zuviel dieser Beweisführung aber selbst zugestehend. Vielleicht übte das so ganz reinliche

* Man fühlt den Unterschied z. B. von אדֹנָי יהוה Jes. 50, 4 f. und אדניך יהוה 51, 22.

Verhältniss des specifischen אֲדֹנָי hier auf das generelle אֲדֹנַי cet. analog einige Rückwirkung. Das von Ew. miterwähnte einzige noch verwandte Beispiel וָאֲעַנֶּה (für וַאֲעַנֶּה, wo daher Masor. nun (הא״ נחה) 1 Kön. 11, 39 erscheint aus dem Bestreben, den durch zwei schwache Consonanten kaum unterbrochnen dreimaligen *A*-Laut möglichst zu reduciren und so eine Dysphonie ($a^a a$) zu heben, weit erklärlicher, als לַאדֹנָי cet. ohne unsere Annahme einer Metastase seiner Vocalisation es seyn würde, bei welcher wir nur das einfache Gegenbild der gewohnten Meinung aufstellen. Nicht die Sonne dreht sich um die Erde, sondern die Erde um die Sonne.

Dass nun allerdings אֲדֹנָי wegen des schliessenden ־ָי im wirklichen Sinne einzig dasteht (ganz anders als שַׁדַּי, שָׂדַי cet. s. Ew. A. LB. §. 177 a.), ist unbestritten; wenn aber eben nach Ewald, da er höchstens abgekürzte Duale auf ־ַי zugiebt, אֲדֹנָי eigentlich „mein Herr" bedeuten soll,* oder wenn eben diese Schreibung אֲדֹנָי anderweit nur als zur Unterscheidung von dem eigentlichen Plural mit dem eigentlichen Suffixum der eigentlichen ersten Person Sing. (אֲדֹנַי) angenommen gilt: so ist doch beides unzutreffend und nur willkürlich behauptet.

Zunächst ist die durchgängige Benennung Gottes vom individuellen Standpuncte aus (wie etwa *Mylord*, *Monseigneur*, *Mynheer*) ohne Beispiel, unpsychologisch und zumal im Munde Gottes selbst (Hiob 28, 28. Jes. 8, 7) widersinnig. Auch könnten sich die wirklichen Plural-Suffixa אֲדֹנֵינוּ (z. B. Ps. 8, 1 יהוה אדנינו) nicht hieran d. i. an ein andres Suffixum, sondern immer nur wieder an einen allgemeinen Substantiv-Plural angeschlossen haben. Wäre aber ־ָי eine solche einfache Pluralform, warum lautete sie so durchaus beispiellos, und, wie אֱלֹהִים, nicht auch אֲדֹנִים? — In der That, wir könnten eine genügende Widerlegung der hier zu weiterer Prüfung vorgelegten Erklärung über das Verhältniss der Punctation von יְהוָה und אֲדֹנָי namentlich nur erst bei einer mehr

---

* Wie z. B. für אֲדֹנָי אתה (אמרתי ליהוה) Ps. 16, 2 auch LXX κύριός μου εἶ σύ, und Vulg. „*Deus meus es tu*"; s. auch Ps. 35, 23 (אלהי ואדני). Vergl. b. Drus. a. O. Critt. ss. VI, 2159.

als die gewöhnliche befriedigenden Rechtfertigung der so ganz ausserordentlichen letztern Form anerkennen.*

---

*Der Bedeutung von יהוה näher rückend, meint HILLER (Onomast. p. 258) die Form אֲדֹנָי als אֲדוֹן הָי *causa existentis* (vgl. אוֹדוֹת *causae*) erläutern zu können. — Indem wir das —ָ des אֲדֹנָי nach Obigem ganz anderswoher leiten und darin eben nur die Punctation des correlaten יְהֹוָה wiedergegeben sehn, müssen wir es dahingestellt lassen, ob mehr oder weniger Eingeweihte in der Form des Gottesnamens אדני, als im leichtesten Anschluss an die Pluralbildung mit Wegfall des ם (vgl. Ew. A. LB. §. 177 a. 211 c.), nicht auch zugleich einen Artikelanhang gesehn haben mögen. Ueberhaupt umgiebt ja diese Formen wie oben auf —ַי (z. B. שָׂרַי בישׂשכר Richt. 5, 15) und andre ähnliche Endungen noch manches Geheimniss. Vielleicht dürfen wir die Aufmerksamkeit hierbei auf folgende Wahrnehmungen lenken, wobei wir den Ausgang von der Endung der bekannten archaistisch-mysteriösen Form חיתו nehmen. Dieselbe hat in dem וֹ kaum einen blossen müssigen Verbindungslaut zwischen stat. constr. und dem folg. Subst. (Ew. A. LB. §. 211 b.). Warum hat denn grade nach jener Form niemals ein Subst. den Artikel? Wir finden חיתו ארץ nicht bloss Gen. 1, 24 und dagegen im folg. V. חית הארץ, wo man ja freilich entgegenhalten wird, es sey an zweiter Stelle eben das an erster noch Unbestimmte nun eingeführt und bekannt; wir finden dasselbe חיתו auch an folgenden andersgearteten Stellen: Ps. 79, 2 חיתו ארץ parallel עוף השמים (mit Art.); Ps. 104, 11 u. Jes. 56, 9 כל חיתו שדי (s. u.), dagegen כל חית השדה (mit Art.) Gen. 2, 19. Ezech. 34, 8.; ferner כל חיתו יער Ps. 50, 10. 104, 20 (vgl. Jes. 56, 9 כל חיתו ביער), כל חיתו גוי Zeph. 2, 14. Dieses durchgängige anscheinende Fehlen des Artikels grade bei der Form חיתו (vgl. dazu auch מעינו מים Ps. 114, 8) kann nicht zufällig seyn. Vielmehr dürfen wir eben in dieser eigenthümlichen Form und Endung den Artikel, wo er nöthig, enthalten glauben. Das וֹ bildet nämlich einen status emphat., welcher im Aram. bekanntlich den Artikel, obwohl besonders im Syr. sehr verwischt, in sich haben kann, und entspricht buchstäblich dem syr. stat. emphat. auf ܘ̣, ܘܐ, chald. —ָא, ־ָתָא. (Vgl. DONALDSON, Jashar, 1854 p. 209: *„in his formis, si quid video, vel* ו *residuum est Articuli vel Pronominis indicativi, quod definitioni inservit."*) — Eine gleiche, aber noch dunklere Bewandtniss, als mit diesem auf ו ausgehenden Artikel, scheint es aus gleichem Grunde auch zu haben mit dem Ausgange theils auf —ִי (Ew. a. O.), vergl. z. B. הָעִיר רַבָּתִי עם Klagl. 1, 1., wo in der Endung תִי nächst dem stat. constr. zugleich ein Artikel enthalten seyn soll, und selbst Jes. 1, 21 מלאתִי משפט ist nicht dagegen; theils und namentlich auf —ַי. Als Formen dieser Art erscheinen zumal שָׂדַי und שָׂדָי. Wäre ersteres (שָׂדַי) wirklich nur ohne Weitres älteste Form für שָׂדֶה, so müssten wir abermals fragen: warum hat שָׂדֶה den Artikel (oder auch Suffixum, wie Gen. 47, 20), שָׂדַי dagegen nie einen Artikel? Man wolle nur vergleichen בהמות שדי Ps. 8, 8 (LXX τὰ κτήνη τοῦ πεδίου), Joel 2, 22; זיז שדי Ps. 50, 11.

Weil aber die Juden nun einmal אֲדֹנָי für יְהוָה und letzteres gar nicht lesen, so mussten sie bei Concurrenz beider nomina folgerecht den andern appellativen Gottesnamen אלהים zu Hülfe nehmen, welchen sie laut der Punctirung יֱהֹוִה auch wirklich (*Elohim*, und nicht etwa *J'hovih* und resp. *Lehovih*,) lesen. Wir hingegen, in יְהֹוָה selbst die Urpunctation und keine erst entlehnte Vocalisirung erkennend, müssten folgerecht auch die erst durch das fälschlich substituirte אֲדֹנִי bedingte Punctation בַּיהֹוָה, מֵיְהֹוָה u. s. f. aufgeben und dafür בִּיהֹוָה, מִיהֹוָה (s. ob. S. 66) sagen, wenn man nicht auf eine distinguirende besondre Stützung (wie etwa bei dem ו conv. Fut. oder bei וָבֹהוּ, בָּכֶם, לָהֶם, כָּזֹאת) Berufung nehmen darf oder sicherer das ohnehin so präcis geformte, daher auch am Ausgange nie durch ein Suffixum alterirte ganze יהוה durch jene Punctation בַּיהֹוָה cet.* auch am Eingange conserviren, also das, ja

80, 14; תנובות שדי Deut. 32, 13. Klagl. 4, 9; שמרי שדי Jer. 4, 17; צור שדי 18, 14; תלמי שדי Hos. 10, 4. 12, 12: und dagegen בהמת השדה 1 Sam. 17, 44; כל חית השדה Gen. 2, 20; זרע השדה 47, 24; מקנה השדה 49, 32. Wo soll der bei שָׂדַי so durchgängig anscheinend äusserlich fehlende Artikel seyn, wenn nicht der Fall dem obigen von חיתו analog ist? (Die gesteigerte Verbindung כל חיתו שדי Ps. 104, 11 und Jes. 56, 9 parallel כל חיתו בַיער würde sich aus der sogleich aus Gen. 1, 24 ersichtlichen Abschwächung der emphat. Form auf וֹ leicht erklären.) — Ebenso nun wie dieses poetisch-archaist. שדי könnte sich das ihm formverschwisterte שַׁדַּי verhalten; also ebenfalls ein stat. emphat., beziehentl. mit eingeschlossenem Art., als der Allmächtige, wie wir es z. B. finden Num. 24, 4. 16. Ps. 68, 15 (LXX ὁ ἐπουράνιος), Hiob 5, 17. 6, 14. 8, 3 (ὁ τὰ πάντα ποιήσας) u. 5. 13, 3. Ezech. 1, 24. Ruth 1, 21 (LXX ὁ ἱκανός). — Das dem אל angefügte שַׁדַּי geben LXX durch Pronom. possess. wieder Gen. 17, 1. 35, 11 ὁ θεός σου; 28, 3. 43, 14. 48, 3 μου; auch Exod. 6, 3 באל שדי θεὸς ὢν αὐτῶν). — Ist nun die bisherige Induction richtig, die wir bis zu grösserer Begründung der gegenüberstehenden Ansichten und namentlich bis zu mehr rationaler Erklärung jenes consequenten Artikelverhältnisses festhalten zu müssen glauben und anheimgeben: dann würde, wie dieses שָׂדַי und שַׁדַּי, so vielleicht auch das in scheinbarer Dualform beiden, dem letztern aber auch dem Sinne nach ganz analoge אדני archaistisch auch „der Herr" (mit Art.) seyn können (wie ob. Ew.), und האדון Mal. 3, 1 zu ihm sich grade so verhalten, wie השדה zu שדי; wogegen wir, zumal sich auch Verbindungen wie האדון אדֹנָי צבאות Jes. 10, 16 finden, die auch dann immer noch ganz einzige und specifische Punctation als אֲדֹנָי in That und Wahrheit eben als die auf obige Weise bedingte Uebertragung der Vocalisation von יְהֹוָה ansehen.

* Vorn mit gleicher Aussprache als z. B. אדֹנַי (m. Suff.) zu Ende; dabei

selbst auch noch in der Abkürzung יי verbliebene, י nicht in dem voraufgehenden und für den h. Namen selbst ganz unwesentlichen Chirek quiescirend aufgehn lassen, gleichwie auch das neutestamentl. *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (Apoc. 1, 4) indeclinabel bleibt, oder endlich mit Hiller (Onom. p. 5. 847 „*quia vocem* יהוה *cum servili conjungere nefas,*“ vgl. Arcan. p. 209 sqq.) ein *compendium scriptionis* anerkennen d. h. für לַאדֹנָי (z. B. Ps. 22, 31) lesen will לַאדֹנָי יְהוִֹה und für לַיהוִֹה (68, 21) ebenso לֵאלֹהִים יְהוִֹה, was doch immerhin gezwungen seyn würde.

Haben aber die Juden mit dieser gänzlichen Umgehung der wirklichen Aussprache des h. h. יְהֹוָה frömmer seyn wollen, als dieser Herr-Gott selbst es ihnen geboten, und die Wahrheit in אֲדֹנָי, vielleicht auch selbst in מְפוֹרָשׁ, andeutend eingehüllt; so steht diese Superstition als Scheu vor einem Sacrilegium dennoch höher, als die Freisinnigkeit älterer und neuerer Zeiten mit ihren Variationen und Analysirübungen in der Aussprache dieses Namens, den die h. Schrift selbst „heilig und hehr“ (קדוש ונורא שמו Ps. 111, 9), „herrlich und schrecklich“ nennt (Deut. 28, 58 ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את יהוה אלהיך) und dessen hochgethürmte Burg und heiliges Sinaigebirg* zumal in dem samaritisch-modernen „Jahve“ abgetragen und flachgelegt und darin als ein Zeichen der Zeit erscheint. Zugleich wird so der (Num. 6, 27) auf den Namen יהוה, wofür selbst unser kirchliches „Herr“ nur ein Surrogat ist, ausdrücklich gelegte göttliche Segen verkümmert. Auch brechen, gleich jener, die in Art und Wirkung ihr verwandten übrigen hypothetischen Aussprachen mit der

---

übrigens מֵיְהֹוָה auch zur Compensation des nicht zu assimilirenden ן von מן, so wie vor Gutturalen, „weil die Präpos. nicht enger zum Worte gehört“ (Ew. §. 242).

* Dass das **o** (zumal mit **h**) in יְהֹוָה dem Gefühl Höhe und Hoheit vorführe, bestätigt nicht nur die Analogie eben von *hoch* (vergl. d. franz. *haut*, namentlich auch wegen der Adspir., da übrigens wohl das Wort von *altus* kommt, desgl. das griech. ὕψος ebenfalls mit Adspir. und dunklem Vocal), sowie ferner auch das hebr. גָּבֹהַּ selbst und hierzu wieder das classische Tongemälde, inmitten andrer Annominationen, Zeph. 1, 16 עַל הֶעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפִּנּוֹת הַגְּבֹהוֹת׃, wo das in beiden Gliedern ausklingende **o** (zuletzt auch mit **h**) die hochgethürmten Vesten und „Hohenecke“ dem Auge phonetisch darstellt.

gesammten bisherigen Literatur, insonderheit auch mit unserer köstlichen Hymnologie und deren Rhythmen (man denke nur z. B. an: „Dir, dir, Jehovah, will ich singen");* und macht überhaupt den Eigentlichen Namen des Einigen Gottes, namentlich auch in den theologischen Hörsälen, zum Anlass einer neuen babyl. Sprachverwirrung von dem Thurm aus, über welchem geschrieben steht (Spr. 18, 10): מגדל עז שם יהוה בו ירוץ צדיק ונשגב, „ein starker Thurm ist der Name יְהוָה, darein läuft ein Gerechter und ist geschirmt." —

Im Gegentheil kann der Stern und Kern aller Offenbarung, der ureigenste Wesensname Gottes, einmal offenbart, den Kindern Gottes nie ganz wieder untergegangen seyn,** so dass es von uns wiederum heissen müsste, wie einst von der Morgendämmerung der Urzeit (Exod. 6, 3) ושמי יהוה לא נודעתי להם, während allerdings auch wieder in den kommenden letzten Zeiten Einer ist, *ἔχων — ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός* (Apoc. 19, 12).

Schliesslich ist nur noch ein Wort über die, oben gelegentlich berührten, abgekürzten Formen von יהוה zu bemerken, deren die Schrift I) eine selbstständige und II) mehrere als Nominaltheile darbietet.

---

* Die Analogie Oehlers (a. O. S. 457) von Jordan für Jarden (יַרְדֵּן) passt, wäre *Jehovah* eine falsche Aussprache, nicht, weil „Jordan" die altclassische (griechisch auch der LXX und des N. T.) und so historisch-genetische Formation für sich hat, und weil überhaupt auf keinen andern Namen ein specifischer Segen gelegt ist ausser auf יהוה (vergl. auch Sir. 45, 15) und den ihm (S. 84 f.) entsprechenden neutestamentlichen Jesu Christi: *οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς* (Act. 4, 12). Wie übrigens v. Ewald selbst über den allgemeiner einzuführenden Gebrauch des „Jahve" denke, spricht er Jahrb. d. bibl. Wissensch. IX. 1858 S. 136 so aus: „Vielleicht hätte man doch unserm heutigen Volke nicht zu viel zugemuthet, wenn man ihm den ächten wahren Namen *Jahve* überall wieder vorgelegt hätte, wo er sich in der Bibel findet. Seitdem ich ihn in den Uebersetzungen ebenso wie sonst mündlich und schriftlich zu gebrauchen anfing, ist er doch schon unter den Gebildeten sehr allgemein geworden und wird sicher immer allgemeiner werden; sogar heutige Juden scheuen sich nicht mehr vor ihm."

** *„Quid enim nobis patefecit nomen suum Deus, si pronunciare nos noluit? Cur non potius ab omni aevo abstrusum et reconditum esse sivit? Quid causae fuit, cur toties in sacra pagina scriberetur, si legere aut pronunciare piaculum est?"* Hiller, Arcan. I, 12, 1.

I) Die selbstständige Abkürzung ist יָהּ (vergl. Ps. 68, 5 בְּיָהּ שְׁמוֹ), einfache Zusammenziehung aller in יהוה enthaltenen Zeiten durch Setzung des ersten und des letzten Consonanten mit dem austönenden Vocal, indem man zugleich dem so nur einmal erscheinenden bedeutsamen ה eine Compensation für die eingezogenen Mittelconsonanten, besonders für das mitverschleifte ה, und zugleich mehrern Halt durch Mappik ertheilte, welches aber auch wieder ausfallen kann. Dieser analoge Contractionen bietet theils im Nächstfolgenden יוֹ für יְהוֹ, theils und nur noch potenzirter die wehklagende Interjection אֲהָהּ und (bei Ezech. 6, 11. 21, 20) אָח. Jene äussere, übrigens auch den Juden beim Gebet und Segen noch wirklich auszusprechen gestattete,* Concentration יָהּ, welche ohne Zweifel die emphatische seiner Bedeutung anzeigen soll, erscheint zuerst im Liede Mosis, Exod. 15, 2., und am öftersten in der Doxologie הללו יה, überhaupt aber nur poetisch, mit יהוה selbst noch verbunden Jes. 26, 4 בטחו ביהוה עדי עד כי ביה יְהוָה צור עולמים. Dieses so gleichsam verdoppelte יהוה könnte auf jenes authentische אהיה אשר אהיה, wofür auch Aq. und Theodotion ἔσομαι ἔσομαι, wieder zurückführen.

II) Als Nominaltheil erscheint יהוה verkürzt

1) theils vorangestellt als יְהוֹ, zusammengezogen יוֹ (wie auch im Latein. *Jova*, und *Juda* für יְהוּדָה): ersteres als das Haupt und der wirkliche Anfang (mit nur quiescirendem ו) des wirklichen יְהוָה dem Anfange des damit zusammengesetzten nom. propr. genau entsprechend. So bekanntlich יְהוֹנָתָן und יוֹנָתָן, יְהוֹיָקִים und יוֹיָקִים cet., und so auch schon oben (S. 54) Mosis Mutter יוֹכֶבֶד; auch selbst das יְהוֹ mehr in die Mitte gerückt wie in אֶלְיְהוֹעֵינַי S. 82. Dass dieses יְהוֹ (יוֹ) nicht aus יַהְוֹ (יַהְוֹ), s. ob. S. 77, entstanden sey, ersieht man u. a. auch an dem eventuell, und dann offenbar aus der auch sonst durchaus gesicherten (S. 74 f. 78) Endung יְהוָה, noch eintretenden Vocal *A*, der kein nothwendiger Hülfsvocal ist, in Bildungen wie Ἰωάθαμ für יוֹתָם 2 Kön. 15, 32 ff. LXX, Matth. 1, 9;

2) theils nachgestellt als יָהוּ und noch kürzer יָה, welch letzteres das contrahirte selbstständige יָהּ (s. ob. I)

---

* Bxt. L. H 166.; anders bei den Samarit. s. ob. S. 74.

darum nicht ist, weil neben dem finalen יָה die vollere Form יָהוּ sich meist noch wirklich vorfindet.* So z. B. יְשַׁעְיָהוּ und יְשַׁעְיָה cet. s. Hiller, Onom. p. 252. 261 f., und so auch schon oben (S. 54) מֹרִיָּה. Dieses finale יָהוּ nun ist ebendieselbe Form wie jenes initiale יְהוֹ, nur dem Ausgange als solchem anbequemt.** Der Uebergang des וֹ in וּ zunächst ist herbeigeführt nicht sowohl durch Analogie etwa jener Form יְהוּא (Pred. 11, 3 ob. S. 77 cet.), als vielmehr einfach durch den Niederdruck der vorangehenden Tonsylbe, wonach die folgende um so leichter emporschnellt und dieser nun das kürzere und flüchtigere (S. 77), ja häufig ganz verschwindende, וּ mehr als וֹ entspricht.*** Warum aber diese starke Betonung des יָהוּ in vorletzter Sylbe? Der maassgebende Begriff Gottes in solchen zusammengesetzten nomm. propr., ohnehin durch die Abkürzung an sich formell reducirt, tritt dennoch in der Anfangsbildung יְהוֹ, womit ja die Wesentlichkeit von יְהֹוָה nach Kraft und Form wirklich und im eigentlichen Sinne eingeführt wird, genugsam hervor. Anders ist es am Ende, nachdem der Neben- oder Hülfsbegriff im zusammengesetzten nom. pr. die erste oder Hauptstelle bereits eingenommen hat. Hier muss das nur nachschlagende יהו eine ganz besondre Markirung erhalten. Dies geschieht durch einen den Eintritt des יהו kräftig constatirenden, daher sogleich dessen ersten Consonanten gewichtig anziehenden und (wie z. B. in Pausa קָטָלוּ) betonten Hülfsvocal oder Bindelaut, welcher dann eben wieder die Verkürzung des nachfolgenden וֹ in וּ bedingte. Dass man als solchen Halt das lange *A* (ָ) wählte, geschah nach Analogie nicht nur z. B. von כָּכָה (אֵיכָכָה), לָמָּה cet. (vgl. Ew. A. LB. §. 243 b, ebenso auch יָ statt יְ §. 34 a, „da dieses *v*'

* Ueber die Identität sowohl 1) von יְהוֹ und יוֹ als 2) von יָהוּ und יָה s. Hiller, Onomast. p. 251 f.

** Haben auch wir Deutsche die mit dem Namen Gottes zusammengesetzten Eigennamen reichlich, so theilen wir den Brauch ebenfalls, den weihenden Namen bald vor- bald nachzusetzen, z. B. als Gottlob und Lobegott (vergl. ob. יוכבד; הודויהו, הודויה, הודיה; יהללאל), nur dass bei uns hier die Aussprache als Oxytonon wider das Sprachgesetz laufen würde.

*** Das minder wiegende וּ und die um so gewichtigere, vocalisirte und schwer betonte, vorhergehende Sylbe stehen in gleicher Wechselwirkung zu einander, wie das schwerere וֹ zu dem bei der Initialform יְהוֹ vorschlagenden Schwa mob.

nur flüchtiger ist als *v a*", 232); sondern es dürfen wohl selbst die eben auch mit הוּ (das aus הוּא entstanden und sonach mit dem Wurzelworte von יהוה nächstverwandt ist, vgl. ob. S. 60 Jes. 48, 12 אני הוא cet.) gebildeten Properispomena קְטַלְתֵּהוּ, קְטָלֵהוּ hier um so mehr mitherbeigezogen werden, als die Zusammensetzung des יהוה mit Praeteritis in Bildung von nomm. pron. die weit vorherrschende, also auch schon darum der Bindevocal (הוּ)—ֵ maassgebend ist, zumal da ohnehin „-*éhu* bloss verfärbt" erscheint (Ew. A. LB. §. 247. d. 1.).

Dass aber dieser nur markirende Hülfsvocal nicht mehr als dies und nicht schon der Form יהוה selbst wesentlich ist, wie man bei der Aussprache יַהְוֶה (יַהְוֶה, obwohl der Weg von da bis zu [הוּ]יָ noch keineswegs ganz geebnet ist, s. ob. S. 77 f.) annimmt und polemisch urgirt, zeigt die häufigste Form für „Micha" (d. h. „Wer-ist-wie-Jehovah"), nämlich die Bildung מִיכָיְהוּ (Richt. 17, 1. 4. 1 Kön. 22, 8. 9. 13. 14. 15. 24. 25. 26. 28. 2 Chr. 18, 7. 12. 13. 23. 24. 25. 27. Jer. 36, 11 def.), und zwar unverändert so namentlich auch noch in Pausa (Richt. 17, 1. 4. 1 Kön. 22, 14. 26. 2 Chr. 18, 13. 24. 25. 27), wogegen מִיכָיֶהוּ niemals, wohl aber daneben auch מִיכָיָהוּ 2 Chr. 13, 2. 17, 7 und מִיכֵהוּ 18, 8 (d. i. entweder מִיכָהוּ oder selbst מִיכֵהוּ, *e* aus *aj'* entstanden), מִיכָיָה (Jer. 26, 18 C'thibh, 2 Kön. 22, 12. Neh. 12, 35. 41) und מִיכָה (Mich. 1, 1. Richt. 17, 5. 8. 2 Chr. 18, 14. 34, 20) vorkommen.* —

Eben jenes initiale יְהוֹ und dieses finale יָהוּ sind wohl übrigens die Formen, welche durch die (S. 69—71) historisch überlieferten Bildungen *Ιαω*, *Jaho*, *Ιαου*, wie *Ιευω* (worin das ε eben nur einem Schwa mobile entsprechen dürfte) repräsentirt werden, ja welche, und darunter vornehmlich das gleichfalls hellenische *Ιαω*, vielleicht sogar auch in den überhaupt das יהוה — wie es zumal Jes. 44, 6 (כה אמר יהוה) אני ראשון ואני אחרון (vgl. 41, 4. 48, 12) erscheint — neutestamentlich wiedergebenden apocalyptischen Stellen (Apoc. 1, 8. 21, 6. 22, 13) selbst phonetisch mitanklingen in jenem

Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω,
πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

* S. Casp. Micha S. 3 ff.

III.

DIE BIBLISCHE

GESTALTUNG DER ANBETUNG.

Das Malerische und Markirte, Plastische und Farbige, Lebendige und Feurige der Morgenländer zeigt sich, wie in der Unmittelbarkeit und Tiefe ihrer Empfindung und den Aeusserungen derselben,* wie in der gesammten Erscheinung und

---

* Zu solchen Offenbarungen (vielleicht z. Th. auch Ableitungen) der Affecte gehören im Oriente bekanntlich z. B. das Zerreissen der Kleider vor Schmerz, besonders schreckhaftem und heftigem (Gen. 37, 34. 44, 13. Richt. 11, 35. 2 Sam. 1, 11. 2 Kön. 2, 12. Hiob. 1, 20. Act. 14, 14); desgleichen das Abscheeren oder Ausraufen des Haares (Hiob 1, 20. Jer. 7, 29. Mich. 1, 16. Esr. 9, 3) und Bartes (Jer. 41, 5. 48, 37. Esr. 9, 3. Jes. 15, 2); ferner das Schneiden in die Haut (Jer. 16, 6. 41, 5. 47, 5. 48, 37 — gegen Deut. 14, 1), das Streuen von Staub und Asche auf das Haupt (Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 12. 2 S. 1, 2. 13, 19. 15, 32. Hiob 2, 12. Ez. 27, 30) und das Erd- und Aschelager (2 Sam. 12, 16 f. Ez. a. O. Jer. 6, 26. Mich. 1, 10); das Fasten (Dan. 9, 3. 2 Sam. 1, 12) und Anlegen von Haartuch (שק, Gen. 37, 34. 1 Kön. 21, 27. Jes. 15, 3. Jer. 6, 26. 48, 37. Dan. 9, 3. Am. 8, 10 vgl. Judith. 9, 1), dieses mit dem Ascheliegen und Fasten besonders auch als Ausdruck von Bussschmerz, vergl. Hiob 42, 6. Jon. 3, 6. Matth. 11, 21., wie denn meist, nach den angef. St., Mehreres von diesem allen verbunden wird. — Gegensätze davon sind: aufstehn, sich waschen und salben, auch sich frisch umkleiden und Brodt essen für ablassen von Trauer und fröhlich werden (z. B. 2 Sam. 12, 20; vgl. Matth. 6, 17). — Andere Aeusserungen des Schmerzes, z. B. das Schreien und Heulen, sowie als Freudenbezeigung das Singen und Springen (גיל, *exsultare*, frohlocken), nicht minder die Musik bei heitrer oder düstrer Stimmung, sind nicht nur morgenländische, sondern ebenso allgemeine physiologische Symptome als das Lachen und Weinen, Jauchzen und Schluchzen, wogegen das Händeringen und Fussstampfen wiederum mehr uns eigenthümlich zu seyn scheint.

ihrem Verkehr unter einander, so ganz vorzüglich auch in ihrer Bezeigung gegen Mächtige und Höhere, vor allen gegen den Allmächtigen und Allerhöchsten.

Können wir dabei auch das mit Entartung des gesunden patriarchalischen geschichtlich entstandne despotische Verhältniss dortiger Gebieter zu ihren Untergebenen nicht ausser Acht lassen, wie es sich auch schon durch die ganze landesübliche Sprache hindurchzieht, vermöge deren ein Niedrer vor dem Hohen die Personalpronomina umschreibend sich als „seines Herrn Knecht" bezeichnet (wie Gen. 33, 14 vgl. Cap. 24. 32 f. 44 cet.); so ist doch einerseits eben diese Leibeigenschaft wieder nur eine besondre Darstellung jener orientalischen Unbedingtheit, andrerseits aber das Verhältniss des Menschen zu Gott doch in der That aller Orten und Zeiten ein wahrhaft unbedingtes und absolutes, wozu jenes orientalische nun den Character des Typischen annimmt.

Indem wir uns aber hier lediglich auf die leibliche oder somatische Gestaltung jenes Verhältnisses von Knecht zu Herrn und zumal gegenüber dem Herrn aller Herren, d. h. auf die Umsetzung jener Gefühlsweise in die Geberdensprache beschränken, werden wir, obwohl mit Rücksicht auf andre Völker des Orients und auch des Occidents und ihre Devotionen, doch als unsern eigentlichen Vorwurf nur den Kreis näher in das Auge fassen, worin sich unsre heiligen Schriften, die nach Gottes Rathschlusse grade dort entstehen sollten, hauptsächlich bewegen.

Somit ist es aus dem Oriente vorzugsweise die hebräische Anbetung, um in diesem Worte sofort das Wesen jener leiblichen Submission auszudrücken, womit wir uns jetzt und in so weit beschäftigen, als solche Adoration eben in der hebräischen Nationalität, als dem gotterwählten Schoosse der Offenbarung, begründet und zugleich durch die heiligen Urkunden selbst gestattet und gutgeheissen, hierdurch aber

Vielfache Analogieen zu jenen Verleiblichungen zumal schmerzlicher innerer Vorgänge stellt namentlich auch die Askese im Morgen- wie im Abendlande, ja und überhaupt auch sogar die Thierwelt dar, mit welcher der Mensch, je näher dem Naturstande, die unwillkürliche Offenbarung innerer Vorgänge ziemlich gemein hat (wie das Schnauben des Zornes, vergl. אנף, אף, חרה cet.), was mit steigender Cultur mehr und mehr zurücktritt.

auch für alle andern Himmelsstriche gerechtfertigt und geheiligt wird.*

Die Anbetung gleicht dem Opfer, welches ein thatsächliches Gebet ist, als eine Doxologie in Geberden, wenn auch zuweilen mit beifolgender Epexegese des deutenden Wortes. Und wie das Opfer verschieden ist vom eigentlichen Gebete *(oratio)*, so ist es auch die Anbetung *(adoratio)*, ein an sich selbstständiger Act, kein Empfangenwollen, sondern Hingebung. Nur insofern sie in Gebet, oder dieses in sie ausgehen kann, ist dasselbe hier mitzuberühren, dessen Bezeichnungen und Gebräuche** übrigens ausserhalb des eigentlichen Gebietes dieser Untersuchung liegen.

Ein näheres Eingehn in den uns so vorliegenden und bisher wohl noch nicht monographisch besprochenen*** Gegenstand

---

* Von der orientalischen Sitte der Adoration würden wir Abendländer uns völlig unabhängig fühlen, oder dieselbe doch einer Prüfung unterwerfen dürfen, ob und wie weit sie einem allgemein menschlichen Gefühl und Bedürfniss entspreche, wäre sie nicht eben zugleich ein integrirender Bestandtheil des Cultus geworden, welcher in der h. Schrift durch Lehre und Beispiel auch uns nahegelegt ist. Dies aber geschieht in beiden Testamenten, in dem Alten durch maassgebenden Vorgang, in dem Neuen durch Bestätigung (vergl. z. B. Matth. 4, [nach dem *ἐὰν πεσὼν προςκυνήσῃς μοι*, Luc. 4, 7 *σὺ ἐὰν προςκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ*] V. 10 *γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προςκυνήσεις*, Apoc. 19, 10. 22, 9 *τῷ θεῷ προςκύνησον*) und durch Ausübung selbst von Seiten der allerhöchsten Autorität (s. unt.), während andre äussere Institutionen des A. B. (wie Opfer, Speiseordnung, vgl. Act. 10. Röm. 14) indifferent werden. Demnach muss jene Anbetungsgestalt etwas Naturgemässes und Nothwendiges enthalten. Der uns eingepflanzten Keime und Triebe sich bewusst zu werden, ist ja der Orient, das älteste und lebendig fühlendste Menschenland, vor allen berufen. Und eben auch hinsichtlich der äussern Gottesverehrung ist dort das in unser Herz gelegte tiefste Bedürfniss am Ersten, Reinsten und Vollständigsten erkannt, und das Resultat davon im Worte Gottes selbst weihend anerkannt worden.

** S. davon J. Hildebrand, Rituale orantium, Helmst. 1656 (später wiederholt); Augusti, Denkwürdigkk. V, 6. S. 378 ff.; Keil, Handb. d. bibl. Archäol. I. §. 72; bes. über synagogale Bet-Ritus Pressel in Herz. R.-Encycl. IV, 679 ff.; eine Vergleichung der jüdischen und christlichen Gebetsbräuche b. Vitringa de Synag. vet. III, 2. c. 19 p. 1105 ff.

*** Zur Literat. überh. vgl. b. J. C. Biel, Nov. Thesaur. philol. (in LXX cet.) III, 204 sq. (bes. J. H. Schultz. Observ. de v. *προςκυνεῖν*). Allgemeiner M. Brouer. de Niedek, de populor. veter. ac recentior. adorationibus, Amst. 1713.

auf Grund der Originalsprachen und Originalstellen wird schon vom allgemein wissenschaftlichen Standpuncte sich rechtfertigen, da es überhaupt die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus den Quellen mit allen gegebenen Mitteln die historisch zur Erscheinung kommenden Gestalten und von ihnen aus wiederum das innere Wesen derselben zu schildern; es wird sich das besondere Vorhaben als solches überdem auch von noch näherem und höherem Standpuncte empfehlen, wiefern die Ausführung nicht nur einen wesentlichen Theil des äussern Cultus, welcher in der h. Schrift Vorgang und Gesetz findet, nach seiner Ursprünglichkeit darzustellen haben wird und dadurch für hie und da brennende liturgische Fragen der Gegenwart Maass und Regel geben kann, sondern die also ermittelte Erscheinung der Gottesverehrung, wie ihr Ursprung gewiss allenthalben innerlich ist, so auch wieder einen lebensvollen Reflex nach innen zu werfen geeignet ist.

Allerdings kann es uns nicht beikommen, die Verehrung, wie sie im Morgenlande vor hochgestellten M e n s c h e n, selbst Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 34 f. אלהים (*θεοί*) genannt, Sitte und so auch in der Schrift erwähnt ist (s. u.), als Pflicht darzustellen und in den Occident übertragen zu wollen; um so weniger, als sich im Neuen Bunde vielmehr ganz b e s t i m m t e V e r b o t e und a u t h e n t i s c h e A b l e h n u n g e n derartiger Devotion finden, nicht nur vor heiligen Männern, sondern auch sogar vor erschaffnen übermenschlichen Wesen.* Dagegen sind wir

* Adoration vor Menschen, wie überhaupt jede aussergöttliche Anbetung, wird in den für uns dogmatisch verbindlichen Schriftstücken nicht allein nirgends geboten, sondern auch unzweideutig untersagt. Vor allem ist dies, und zwar auch schon im A. B., geschehn in Beziehung 1) auf A b g ö t t e r d. i. Götzen 2 Kön. 17, 35. Ps. 81, 10 und Götzenbilder Exod. 20, (4.) 5. Lev. 26, 1. Jes. 44, 15. 17 vergl. 19. 1 Kön. 19, 18. Ezech. 20, 32 oder Gestirne Deut. 4, 19; ebenso aber auch in Absicht 2) auf M e n s c h e n, s. Act. 10, 26: als Cornelius dem Petrus anbetend zu Füssen fiel (*πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν*), richtete dieser ihn auf und sprach: „steh auf, auch ich selbst bin ein Mensch." Mit dieser apostolischen Bemerkung des N. B. wird die alttestamentlich noch unangefochtne Sitte (die aber auch selbst Ps. 45, 12 כי הוא אדניך השתחוי לו keinen präceptiven Anhalt findet, da das Subject des Ps. eben ein göttliches ist, neben welcher vielmehr einst auch schon Mardachai dem Haman die Anbetung verweigerte, Esth. 3, 2. 5) für eine fernerhin unzulässige erklärt. Dasselbe gilt endlich auch 3) von Anbetung

aber auch nicht befugt, von der Art, wie **Gott dem Herrn** nach Vorgang des Morgenlandes in der heil. Schrift die Verehrung auch äusserlich darzubringen ist, irgend anderswo etwas in Abzug bringen zu lassen, da wir Seiner Herrlichkeit nie und nirgends hienieden näher kommen, und auch ausdrücklich **öcumenisch** geboten und geschrieben ist: כל־הארץ ישתחוו לך (Ps. 66, 4), וישתחוו לפניך כל משפחות גוים (22, 28 vergl. 86, 9. Sach. 14, 16 f. Apoc. 14, 7. 15, 4), wie ferner: „bei Mir habe ich geschworen —, כי לי תכרע כל ברך (Jes. 45, 23. Röm. 14, 11: *γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι* ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, vergl. Philipp. 2, 10). Höchstens mögen wir Ihm unsre Verehrung im Hinblick auf die endliche „Anbetung in Geist und Wahrheit" (S. 41) durch mehr symbolische Acte ausdrücken, welche indess die ursprüngliche und eigentliche eben nur vertreten sollen. Diese eigentliche Gottes-Anbetung wird aber keine andre seyn, als eben die dem Menschen nur immer mögliche **äusserste**, sein **ganzes** geist-leibliches Seyn und Wesen ergreifende und **hingebendste**: und das ist eben jene hebräisch-biblische. Vor diesem tiefen Urbilde der Anbetung, bei welchem das Bedürfniss der aus Furcht und Pietät gemischten* religiösen Gefühle erst seine volle Befriedigung empfängt, verstumme dann die Verweigerung der gottesdienstlichen Kniebeugung vor dem Herrn im Himmel! —

Um aber diese Urgestalt der biblischen Adoration aufzufinden, müssen wir, die Quellen besuchend, zunächst die dahingehörigen Ausdrücke der einschlagenden Stellen in ihrer Ursprache erwägen und bei dem Hebräischen und Chaldäischen des A. T. principiell immer zugleich die griechische Uebersetzung zumal der LXX berücksichtigen, sofern diese nicht nur das Original-Idiom wie Geist und Sitte der Hebräer genauer

---

der **Engel** (vgl. Col. 2, 18), und nicht etwa nur der bösen (s. Matth. 4, 9 f. vgl. Apoc. 20, 4), sondern auch selbst der **guten**, s. Apoc. 19, 10. 22, 8 f., wo der Engel, vor welchem der Seher niederfällt (*ἔπεσα προςκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου*), spricht: *ὅρα μή!* — *τῷ θεῷ προςκύνησον!*

* Vergl. Cic. Off. 2, 6: „*Subjiciunt se homines imperio alterius et potestati de causis pluribus. Ducuntur enim aut benevolentia aut beneficiorum magnitudine, aut dignitatis praestantia, aut spe sibi id utile futurum, aut metu, ne vi parere cogantur*" cet.

kannten und in ihrem unvergänglichen Werke fleissig wahrgenommen haben, sondern auch jenen biblischen Darstellungen nach Zeit und Ort selbst nahe lebten, übrigens aber sogar auch dem griechischen Grundtext des neu maassgebenden N. B. einen formellen Untergrund bereitet haben. Die Methode bei dieser Ermittlung wird den in Betracht kommenden Ausdrücken zunächst analytisch darin nachgehn, dass wir die einzelnen Wörter in ihren mannigfachen positiven Verbindungen zusammenstellen, um daraus, zumal auch hinsichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses, ein Gesammtresultat zu gewinnen; zugleich wird das Verfahren aber insofern auch synthetisch seyn, als wir von den Stellen allgemeinen Inhaltes zu immer specielleren Angaben fortgehen, dabei auftretende tropische Bedeutungen aber aus der anfänglichen und eben darum voranzustellenden physischen entwickeln, was zur Einsicht in das eigentliche Wesen des Ausdrucks und seiner Verwandtschaft von Bedeutung ist.*

Ausserdem haben wir vorredend nur noch dem Gedanken zu begegnen, als müssten speciellere Angaben über die Adoration auch specielle Arten derselben bezeichnen. Ihre eigentliche oder Urgestalt, die wir gewinnen möchten und die uns schon der Hauptausdruck im Allgemeinen entwirft, ist durch genauere harmonische Anzeigen phänomenologisch und plastisch vielmehr selbst genauer bestimmt, ohne dass übrigens eine bloss partielle Anwendung in abbrevirenden und mehr stellvertretenden Formen dadurch ganz ausgeschlossen seyn würde.

---

* Wohl übersetzen wir z. B. *frangere aliq.* „jem. beugen oder demüthigen;" das ungleich Intensivere und insofern eigentlich Römische und dadurch Characteristische des latein. Ausdrucks (jem. brechen, zerbrechen) geht jedoch dem Laien dabei verloren. Um also das Original völlig zu erfassen — und in heiligen Dingen zumal gilt es hier die höchste Sorgfalt — muss auch der Interpret die erste Wortbedeutung, und das ist allemal eine physische (s. ob. S. 3 f.), vornehmlich durch Combination mit ähnlich lautenden Wörtern, durch den Zusammenhang der das Wort enthaltenden classischen Stellen und deren gegenseitige Vergleichung, sowie durch Beachtung alter Traditionen und Versionen, im Hebräischen namentlich auch mit Hülfe des Glieder-Parallelismus, möglichst ergründen, um sodann hieraus die psychische durch einen meist einfachen, zuweilen aber doch auch erst historisch aus nationalen oder religiösen Besonderheiten zu vermittelnden, Gefühlsprocess zu gewinnen und Andern zum Verständniss zu bringen.

Jenes widerlegt sich daraus schon, dass die Sprache mit wesentlicher Beharrlichkeit, ob auch in den Nebenbestimmungen anschaulich wechselnd, bei den einmal feststehenden Hauptausdrücken verbleibt, noch einfacher und bündiger aber aus der Beobachtung, dass für die Anbetung des Allerhöchsten zuweilen einfachere und ungleich weniger ceremoniöse Bezeichnungen (wie השתחוה ליהוה 1 Sam. 1, 28. 15, 30) vorkommen als von Adoration vor Menschen (wie וישתחו למלך לאפיו ארצה 2 Sam. 18, 28), und sogar nicht einmal sehr hochgestellten (Ruth 2, 10 vor Boas, ותפל על פניה ותשתחו ארצה). Und eben aus diesem Grunde würde eine für unser Ziel bedeutungslose Scheidung unter den Objecten der Adoration hier überflüssig seyn und von der Kernfrage abziehn. Etwaige Abweichungen von der üblichen totalen Devotion dagegen können sich nur an Ort und Stelle aus singulären Nebenbestimmungen ergeben, und werden sich dann aus der besondern Natur der Sachen erklären.

Und so gehn wir, statt zweckloser alphabetischer Aufführung der nun zu erörternden einzelnen Ausdrücke, erklärtermaassen vielmehr von den allgemeinsten und vollständigsten, darum auch häufigsten Bezeichnungen aus, und so auch stufenweise fort, wenn nicht ein besondrer Incidenzpunct etwa einen Seitenpfad veranlasst.

Der auf fast allen Blättern des heil. Codex wiederkehrende allgemeinste und in der That alle übrige tragende und deckende Ausdruck für allertiefste Verehrung ist das Hithpalel

הִשְׁתַּחֲוָה.

Die Wurzel hiervon, שָׁחָה, hat eine noch grundsuchendere („Urwurzel") von nur 2 Buchstaben, שח,* die sich namentlich zu dreifachen Verbalformen auszweigt, nämlich

1) durch **Verdopplung** des letzten Radicals (Verb. ע״ע), als שחח. In physisch-sinnlicher Bedeutung steht dieses V.

---

* Vergl. das Adj. שַׁח, Hiob 22, 29 שח עינים (LXX κύφοντα ὀφθαλμοῖς), „niederschlagend Augen." Ueber den Gegensatz jenes Ausdrucks s. unten e. St.

Hiob 38, 40 (von Löwen) ישחו במעונות, „sie strecken sich nieder in den Lagern" — zum Hinterhalt s. Gl. b. (LXX δεδοίκασι, obwohl hier dem Niederducken die Schüchternheit fern liegt). Ebenso noch physisch-anschaulich Hab. 3, 6 שַׁחוּ גבעות עולם „einsanken Hügel der Ewigkeit" (LXX ἐτάκησαν, zerflossen, wie התמגגו Nah. 1. 5). Aehnlich das Hiph. הֵשַׁח hinunterstürzen, z. B. hohe Mauern Jes. 25, 12 in Parallelen השח השפיל הגיע לארץ עד עפר (LXX ταπεινώσει κ. τ. λ.), und mit gleichen Parallelen 26, 5 'השח ישבי מרום וגו (LXX ταπεινώσας κατήγαγες κ. τ. λ.). — Zwischen dieser rein physischen und sinnlichen und der weitern sinnbildlichen und tropischen Bedeutung vermittelnd ist die der ersterwähnten (b. Hiob) verwandte St. Ps. 10, 10 entweder vom Löwen-gleich auflauernden Frevler ודכה ישח „er bückt sich, duckt sich", oder vom Ergriffnen: „zermalmt sinkt er nieder" (LXX κύψει).* Weiter Hiob 9, 13 „Gott lässt nicht nach seinen Zorn, תחתו שחחו עזרי רהב, unter ihn niedergebeugt (ihm unterworfen) sind Helfer Rahabs" (Trotzes; LXX ἐκάμφθησαν). Wichtig ist hier zumal תחת, was nur bei totaler Unterwerfung am Orte war. Desgleichen Jes. 60, 14 והלכו אליך שחוח... והשתחוו על כפות רגליך „u. es gehn zu dir sich duckend" cet.; Ps. 35, 14. 38, 7. Auch wird das Verb. gradezu mit dem Staube in Verbindung gesetzt Jes. 29, 4 מעפר תשח אמרתך „aus Staub (tönend) wird gesunken seyn deine Rede" (LXX εἰς τὴν γῆν οἱ λόγοι σου δύσονται, Symm. ὑπὸ γῆν ἐδαφισθήσεται ἡ λαλιά σου), wie Daniederliegende eben nur mit gedämpfter und dumpfer, gesunkner und verfallner Stimme reden (Luth. „mummeln"). Noch deutlicher wird dieser Sinn durch das Voran- und Nachstehende, da der ganze V. so lautet: ושפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך והיה כאוב מארץ קולך ומעפר אמרתך תצפצף — „und es ist wie ein Geist aus Erden deine Stimme und aus Staub wird deine Rede wispern" („wispeln" Luth.; Symm. ῥοίσεται, wogeg. LXX πρὸς τὸ ἔδαφος ὁ φωνή σου ἀσθε-

---

* So wohl auch Spr. 14, 19 שחו רעים לפני טובים, wenn nicht bereits von Unterwürfigkeit, mit LXX ὀλισθήσουσι d. i. zu Falle kommen. Ebenso von Herunterkommen an Besitz oder Volk Ps. 107 (nachdem vorausgegangen ויברכם וירבו מאד ובהמתם לא ימעיט) V. 39 'וימעטו וישחו מעצר רעה וגו (LXX ἐκακώθησαν, Symm. κατεφθάρησαν).

νήσει).* Gleich instructiv durch Parallele und Antithese ist endlich auch noch Jes. 2, 11 עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים, „Hochmuthsaugen von Menschen — niedrig wird's, und heruntergebracht Männerhoheit" (LXX ταπεινός, κ. ταπεινωθήσεται), und dieselbe Parallele zu שפל sogleich vorher V. 9 mit dem Gegensatze ואל תשא להם (LXX ἀνιέναι), vergl. auch den mittlern V. 10 בוא בצור והטמן בעפר מפני פחד יהוה ומהדר גאונו, und V. 13. Aehnlich im reflex. Hithpo. (seiner Natur nach entweder intensiv oder iterativ) Ps. 42, 6. 12. 43, 5 מַה תשתוחחי נפשי, „was wirfst du dich so danieder, meine Seele?" (Symm. τί καταῤῥέεις, LXX ἱνατί περίλυπος εἶ), im Gegensatze der Erhebung.

Jene Urwurzel entfaltet sich ferner

2) durch **Mitteneinstellung** eines schwachen Buchstabens (Verb. ע"ו), as שׁוּחַ, wonach das Verb., wie auch im dritten Falle, vielleicht nicht mehr die ganze massige Kraft, welche die Verdopplung des 2. Radicals wenigstens phonetisch ausdrückte, behält. Hier genügt, anschliessend an die sublimirte bildliche Bedeutung der ersten Form in den obigen Beispielen von Hithpo., die St. Ps. 44, 26 שָׁחָה לעפר נפשנו „niedergebeugt zum Staube ist unsre Seele" (unser Leben), LXX ἐταπεινώθη (Aq. κατέκυψε, Symm. κατεκάμφθη) εἰς χοῦν. Dass hier von einem gänzlichen Dahingesunkenseyn und Niederliegen die Rede ist, zeigt, ausser לעפר, auch die Parallele, דבקה לארץ בטננו, „es haftet an der Erde unser Bauch," LXX ἐκολλήθη εἰς γῆν. — Von derselben Wurzelbildung stammen auch drei Substantiva, welche sämmtlich Ab- und Einsenkung, Vertiefung, Grube, Grab bedeuten: nämlich a) שׁוּחָה, z. B. Jer. 18, 20 כרו שוחה לנפשי, „sie gruben ein Grab meiner Seele." (Weichen hier LXX wesentlich ab, so haben doch auch sie Spr. 22, 14 für שוחה עמקה βόθρος βαθύς.) Diesem ganz änlich ist — b) שִׁיחָה Ps. 57, 7. 119, 85; wie auch — c) שַׁחַת (Ew. A. LB. §. 186 c.) Ps. 94, 13 (LXX βόθρος) und 16, 10 „nicht wirst du lassen meine Seele dem Todtenreich, nicht dahingeben deine Frommen לראות שחת, zu sehen das Grab;" oder Hiob 33, 18 יחשך נפשו מני שחת, „er halte zurück seine Seele vom Grabe."

---

* S. später über „Mantik und Magie."

Das Gleiche geschieht endlich auch

3) durch **Hintanstellung** eines schwachen Buchstabens (Verb. ל"ה), als שָׁחָה, im Kal nur einmal, aber deutlichen Sinnes, Jes. 51, 23: „die da sagten zu deiner Seele, שחי ונעברה, „strecke dich nieder, und wir wollen gehen darüber“ (LXX *κύψον*), wozu das Nächstfolg. ותשימי כארץ גוך וכחוץ לעברים, „und du legtest Erden-gleich deinen Rücken und Strassen-gleich den Darübergehenden“ * in buchstäblichem Gehorsam einen erwünschten Commentar bietet. — Uebrigens werden auch vom Verb. שחה Substantiva mit der obigen Bedeutung der Grube gebildet, nämlich שְׁחִית Ps. 107, 20. Klagl. 4, 20 נלכד בשחיתותם, „gefangen ist er in ihren Gruben,“ und שְׁחוּת Spr. 28, 10 בשחותו הוא יפול, „in seine Grube wird Er fallen.“

Ergiebt nun diese Vergleichung verschiedener Stellen durch ihren physischen Character und durch Nebenbestimmungen (wie תחת; Erde, Staub; graben), sowie durch ihre Gegensätze (z. B. רום) und Parallelen (bes. שפל) für שחה und die ihm verwandten Wurzelwörter unzweifelhaft und gleichsam als arithmetisches Mittel die Bedeutung des Sich-erniedrigens, Sich-niederduckens, Niedersinkens und dergl. (LXX meist *ταπεινοῦσθαι,* neben *κατακάμπτεσθαι, κύπτειν, δύεσθαι* cet.); so würde es gewaltsam erscheinen, das Wort an Stellen nur tropischen Sinnes (im Hiph. z. B. Spr. 12, 25 דאגה בלב איש ישחנה, LXX *ταράσσει,* Theodot. *κατίσχει,* vgl. ob. Ps. 42, 6. 12. 43, 5) oder überhaupt nicht so graphischen Inhalts, doppelt gewaltsam aber das am meisten gebräuchliche Hithpalel von jenem שחה zu blossem Sich-neigen, beugen, bücken u. dergl., zumal in Thatsachen sinnlicher Anschaulichkeit, abzuschwächen. Man würde dafür zum wenigsten den stringenten Erweis des Gegentheils anzutreten haben, was indess schwer fallen möchte. Denn von orientalischer Art, auf die wir im Eingange hinwiesen, noch ganz abgesehn, wäre das sogar auch linguistisch incorrect, da die Conjug. Hithpalel (worin sich hier der 3. Radical ה bekanntlich zu ו verhärtet**) dem eigentlichen

---

* Vergl. Hildebr., ritual. orant. p. 121 (Ambros. von Büssenden, welche „*straverint corpus suum conculcandum omnibus*“). S. auch Socrat. H. E. 3, 13.

** Ew. A. LB. §. 121 c.; über die Form השתחויה (2 Kön. 5, 18) §. 156 d.

Verbalbegriffe nicht nur Reflexivbedeutung, sondern auch mit der (im Pilel und Hithpalel an das Ende, wie im Piel und Hithpael in die Mitte verlegten) buchstäblichen Verdopplung zugleich entsprechende sententiöse Verstärkung und erhöhte Intensität verleiht. Daher auch die LXX zu Wiedergabe dieses Hithpalel keins ihrer vorigen, obschon mannigfach wechselnden Verba, sondern ein ganz eigenthümliches (s. u.) und zwar fast durchgängig brauchen.

Demzufolge haben wir bei diesem specifischen und generellen

I) הִשְׁתַּחֲוָה

im Allgemeinen den Begriff des **totalen Sich-niederwerfens** und zwar um so mehr festzuhalten, je bestimmtere Beisätze dies im Nachstehenden erweisen werden, von wo aus auch wieder ein noch verstärkender Beweis auf die bisherige Sinnesentwickelung zurückleuchten und namentlich den etwaigen Einwurf entkräften wird, dass wohl eben nur accidentale Nebenbestimmungen es gewesen, die an obigen Stellen einem an sich mattern Verbalsinne den Schein einer entschiedneren Färbung gegeben.

Dieses Sich-niederwerfen (השתחוה) wird nun ausschliesslich von der Devotion d. i. hier Adoration gebraucht, deren Gestaltung nach jener linguistischen Grundlegung ebenso wie durch weitere exegetische Besonderungen zu entwickeln ist und danach mit der bekannten Tradition übereinstimmt, dass die Morgenländer bei der Adoration, dem השתחוה, sich **ganz hingeworfen**,* wobei aus den Stellen nur dies nicht völlig klar ist, ob es platt (wie 1 Sam. 28, 20 vom erschrocknen Saul ויפל מלא קומתו ארצה, *καθόλον τὸ μῆκος αὐτοῦ* Symm., „so lang er war“ LUTH.), oder nur so geschah, dass vorzugsweise Kniee und Antlitz den Boden berührten (vergl. unt. die Schilderung 1 Kön. 18, 42); wenigstens ist ersteres dem

* BUXTORF, L. H. v. ברך: *„Quatuor Verbis Hebraei honoris cultum describunt:* השתחוה *corporis totius prostrationem denotat“* cet. [v. inf.] — *„istam distinctionem tradunt Talmudici“* cet. — J. G. CARPZOV., Appar. hist. crit. Antiqq. S. Cod. et gentis hebr. 1748. p. 322 sq.: *„Humiliationis religiosae in precibus triplex erat apud Judaeos ritus: —* השתחואה *prostratio toto corpore facta cum expansione manuum et pedum.“* Vgl. A. N. HUBNER, de genuflexione, 1711. §. XII.

„Staublecken wie die Schlange, wie Erdenkriecher —" (Mich. 7, 17) und den nachfolgenden Classiker-Berichten zufolge nicht ausgeschlossen. Dass aber die liegende Stellung grundsätzlich überall anzunehmen ist, wo man השתחוה findet, dürfte sich aus dem Weitern überzeugend ergeben und hieraus auch wieder die logische Nöthigung folgen, manche allgemeiner gehaltene Stellen ebenso aufzufassen. Mögen es Umrisse oder mögen sie ausgemalt seyn, die Sache wird dieselbe bleiben.

Uebrigens ist die morgenländische Sitte des Sich-hinwerfens als Zeichen tiefer Verehrung auch dem Abendlande nicht ganz fremd, doch hier fast nie vor Gott, sondern nur vor Menschen, also im unedlern Sinne. Darauf führt uns zunächst die specifische und ziemlich ausschliessliche Uebersetzung des השתחוה von den Griechen mit

ΠΡΟΣΚΥΝΕΙΝ.

Gewöhnlich leitet man dieses Verb. her von der Präpos. (*πρός*) und *κυνεῖν* im Sinne von *κύειν* (episch *κύσσειν* d. i. küssen), so dass *προςκυνεῖν* zunächst eine Verehrung durch Handkuss bedeutete, zumal *adorare* (von *ad* und *os**) hiermit Sylbe für Sylbe zusammenzutreffen scheint. Nun finden wir zwar bei den Classikern z. B. Suet. Claud. 12: *„eosdem — surgens et ipse cum cetera turba voce ac manu veneratus est,"* oder Tac. Ann. 16, 4: *(Nero) „flexus genu et coetum illum manu veneratus sententias judicum opperiebatur ficto pavore:"* allein wie ist das, und in dieser Mischung, doch verschieden von jenem specifischen *προςκυνεῖν!* Ja, in einer directen Erklärung b. Plin. (H. N. 28, 5): *„in adorando dexteram ad os admovemus totumque corpus circumagimus"* ist dieser röm. *„adoratio"*, statt der oriental. Niederbeugung, zudem eine horizontale Körperbewegung beigelegt. Allerdings erscheint der Kuss wirklich auch selbst in der h. Schrift als Zeichen der Huldigung, z. B. Gen. 41, 40 (eine ägypt. Sitte), 1 Sam. 10, 1 (Samuel küsst den eben gesalbten Saul und erklärt ihn zum König), Ps. 2, 12 (נשקו בר פן יאנף, Piel): doch auch hier niemals im Sinne des *προςκυνεῖν*, diesem vielmehr nachfolgend (wie Exod. 18, 7), oder es selbst verhindernd (2 Sam. 15, 5

* Die Ableitung von *ador* (Spelt) als Opfermaterial (*mola*) gewährt keinen genügenden Anknüpfungspunct.

s. u.); am allerwenigsten aber von der Verehrung Gottes, indem der Kuss, ihres Ernstes unwürdig, vielmehr grade götzendienerischen Characters ist als obj. Hand- oder Kniekuss 1 Kön. 19, 18 ((für Baal); Hos. 13, 2 (f. Kälber), und als Zuwerfen von subj. Handküssen Hiob 31, 27 (Mondcultus).* Ueberhaupt also würde jene Ableitung des *προςκυνεῖν*, noch abgesehen von der Schwierigkeit das eingedrungene *ν* zu erklären, einen für seine notorische Gesammtbedeutung und Allgemeinheit durchaus unzureichenden, viel zu schwachen und einseitigen Sinn gewähren, ausser man wollte ihm die Modification des später zu erwähnenden fussfälligen Küssens der Erde zugestehn. Auch hat das mit *προςκυνεῖν* sachlich zusammentreffende lat. *adorare* in seinem Ursprunge von *os* mit dem Kusse (*osculum*) ebensowenig etwas gemein als sein simplex *orare* (reden, bitten, beten), welchem entsprechend das compos. (mit *ad*) eben nur anbeten bedeutet und ebenso wie *προςκυνεῖν* von königlicher Verehrung und göttlicher Anbetung solenn ist, z. B. Suet. Vitell. 2: *„miri in adulando ingenii, primus C. Caesarem adorari ut Deum instituit, quum reversus ex Syria non aliter adire ausus esset, quam capite velato circumvertensque se, deinde procumbens;“* vgl. Plin. H. N. 8, 1.

Weniger fern dagegen scheint der Solennität und Allgemeinheit des *προςκυνεῖν* als Wurzel das sich phonetisch und etymologisch weiter darbietende *κύων* (*κυνός*) zu stehen, wenn wir a) linguistisch der analogen Bildung von *ἀρχιτεκτονεῖν* aus *ἀρχιτέκτων* (*-κτονος*) gedenken, b) ethisch aber einerseits das Schmeicheln und Lecken, Ducken und Kriechen des Hundes**

* Vergl. Selden. de D. Syr. ed. Lips. p. 38 sqq. (40. 44).

** Der Gedanke, dass der Hund als ein den Hebräern unreines Thier wohl nicht als Bild einer, zumal auf göttliches Object bezognen, Devotion wäre angenommen worden, kann nicht aufkommen. Der Natursohn ergreift die Naturbilder wie sie passen, und grade bei den Hebräern ist der Hund, ja sogar „todter Hund“ das Symbol tiefster Erniedrigung, selbst der eignen, wie 1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. Sodann ist ja *προςκυνεῖν* eine griechische Bildung. Bei den verschiednen Völkern ist aber das Hündische (z. Th. vielleicht auch je nach den Racen) verschiednen Sinnes: bei den Griechen z. B. sonst auch von Zudringlichkeit (vgl. des Verf. Commentar. in ep. d. P. ad Philipp. p. 228 sq.), wogegen unsre Symbolik der besseren Eigenschaften, namentlich der Treue des Thieres gedenkt, das ja sogar zum

und andrerseits die naive Hingabe des Morgenländers an alles Natürliche uns vergegenwärtigen, wie sie auch in der heil. Schrift* und ausser ihr namentlich bei Homer in so liebenswürdiger Weise erscheint. Daher auch einer der neusten Lexicographen des N. T. (Wilke, Clav. N. T. II, 256), nach Erwähnung der Ableitung von *κύειν*, fortfährt: *„sed tamen verbum plus dicit atque τοῦ κυνός, ab osculando dicti, memoriam excitat. Nam ut canum est, lambendo atque humi se ad pedes dominorum provolvendo ablandiri erga heros suos, ita et olim apud Orientales servi, subditi, victi, et qui supplices oraturi erant, se solebant in pulverem prosternere ad pedes dominorum, regum, victorum et patronorum suorum, ut signum ederent submississimae devotionis ac venerationis."* Ein von der Wahrheit dessen leicht überzeugendes Bild hiervon kann uns noch täglich die Beobachtung des Benehmens der Orientalen geben, die in unserer Mitte leben. Mag sonst übrigens im Westen nach dessen Natur und Sitte jene eigentliche Art der Proskynese nur sehr modificirt vorkommen und damit gleichsam mehr die erstere Ableitung von *κύειν* begünstigt scheinen, wie denn allerdings bei den europäischen Griechen *προςκυνεῖν* gewöhnlich nur eine bewillkommnende oder verabschiedende Begrüssung** bedeutet: so wird doch dasselbe Verbum eben auch bei den abendländischen Classikern grade besonders von morgenländischer, spec. persischer, Devotion gebraucht,*** und namentlich als der für abgöttische Verehrung des Perserkönigs vorzugsweise übliche und speci-

---

edlen Jagdgefährten und Schoosslieblinge erhoben worden ist. — Eine übrigens auch hebr. Vergleichung Huldigender mit „Erdenkriechern" (זחלי ארץ) und der „Staub leckenden" Schlange s. unt. Mich. 7, 17.

* Wo z. B. Gen. 49, 14 Issaschar als חמר גרם gerühmt wird, Aq. *ὄνος ὀστώδης*, während schon LXX, lieber an חמד denkend, *τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν*.

** S. nachh. Herod. 7, 136. Bei השתחוה ist die Bewillkommnung vorherrschend, ja fast ausschliesslich; doch findet es sich auch vom Abschiede z. B. 2 Sam. 18, 21 וישתחו כושי ליואב וירץ.

*** Hiervon Herodot 1, 134: *'Εντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῷδε ἄν τις διαγνοίη, εἰ ὁμοῖοί εἰσι οἱ συντυγχάνοντες· ἀντὶ γὰρ τοῦ προςαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι· ἢν δὲ ᾖ οὗτερος ὑποδεέστερος ὀλίγῳ, τὰς παρειὰς φιλέονται· ἢν δὲ πολλῷ ᾖ οὕτερος ἀγεννέστερος, προςπίπτων προςκυνέει τὸν ἕτερον.*

fische Ausdruck bezeichnet. „*Tu delibera*“, sagt bei Corn. Nep. (Con. 3) der pers. Chiliarch zu dem Athenienser Conon, „*utrum colloqui malis an per literas agere quae cogitas: necesse est enim, si in conspectum veneris, venerari te regem (quod προςκυνεῖν illi vocant); hoc si tibi grave est*“ cet. So auch Herodot 7, 136 (von lacedämon. Gesandten): ὡς ἀνέβησαν ἐς Σοῦσα καὶ βασιλέϊ ἐς ὄψιν ἦλθον, πρῶτα μέν, τῶν δορυφόρων κελευόντων καὶ ἀνάγκην σφι προςφερόντων προςκυνέειν βασιλέα προςπίπτοντας, οὐκ ἔφασαν, ὠθεόμενοι ὑπ' αὐτέων ἐπὶ κεφαλήν, ποιήσειν ταῦτα οὐδαμά· οὔτε γάρ σφι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προςκυνέειν κ. τ. λ., und 3, 86 eben auch von Persern selbst: οἱ δὲ καταθορόντες ἀπὸ τῶν ἵππων προσεκύνεον τὸν Δαρεῖον ὡς βασιλέα. Ganz besonders instructiv hierüber ist (vgl. ob. S. 108 Suet.) auch Curt. 8, 5 (von Alexander in Asien): „*Jovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat — itaque more Persarum Macedonas venerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora. — Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter Deos colere, majestatem enim imperii salutis esse tutelam. — Misit ut, sermone finito, barbaros tantum, quum intrasset, procumbere suo more paterentur. — Quem venerantibus Persis Polypercon, qui cubabat super regem, unum ex his mento contingentem humum per ludibrium coepit hortari ut vehementius id quateret ad terram cet. — Tum detractum eum lecto rex praecipitat in terram. Et quum is pronus corruisset, Videsne, inquit, idem te fecisse, quod in alio paulo ante videbas!*“ (Vergl. Cap. 7: „*Tu Macedonas voluisti genua tibi ponere venerarique te ut Deum.*“) Wenn nun aber die Perser ächte Orientalen waren und bei ihnen die königliche Verehrung in fussfälligem Küssen der Erde* (vgl. unt.) bestand, προςκυνεῖν aber eben diese idiopathische Bedeutung hatte, wobei man allerdings auf die obige Ableitung von κύειν zurückkommen könnte; so ist daraus erklärlich, weshalb sowohl LXX zu Wiedergabe des hebr. השתחוה, als auch die sämmtlich orientalischen Verfasser des Neuen Test. zu Darstellung eben dieses, durch Nebenangaben gesicherten, Sinnes sich jenes specifischen Wortes so consequent bedienen. Uebrigens können wir dabei nicht

* Vgl. Aristoph. Equit. 156: ἔπειτα τὴν γῆν πρόςκυσον καὶ τοὺς θεούς.

unbemerkt lassen, dass practisch auch dem Occident wenigstens der weltliche Fussfall, ob auch hier seltner, doch keineswegs unbekannt ist. Denken wir nur an unsere Hofsitten, zumal der Vergangenheit, und an die Eingebungen grosser Furcht und Ehrfurcht oder leidenschaftlicher Zuneigung und dringenden Anliegens; denken wir an das griechische *ὑποπίπτειν* und *ὑποκεῖσθαι*, an römische Ausdrücke wie: *„filius se ad pedes meos prosternens, lacrymans“* cet. (Cic. Phil. II. 18); *„quod nos domi petimus precibus et lacrymis, strati ad pedes“* cet. (Cic. Lig. 5); *„nos sibi ad pedes stratos ne sublevabat quidem“* (Cic. Att. 10, 4); *„si gravitatis esse putasses tuae, quod multi nobiles saepe fecerunt, ut — prosternerent se et populo Romano, fracto animo atque humili, supplicarent“* (Cic. Planc. 20), welch letzteres Verbum (mit *supplicatio*, *supplicamentum*, *suppliciter* und *supplicium*, dieses in beiden Hauptbedeutungen) direct an den *supplex* d. i. eigentlich Knieenden (vergl. auch *poples*) erinnert, s. z. B. Virg. Aen. 10, 523: *„et genua amplectens* effatur talia supplex“* (nach Hom. Il. 21, 64 ff. *γούνων ἅψασθαι μεμαώς — ἑλὼν ἐλλίσσετο γούνων*; vgl. 6, 46. 1, 511 f. *Θέτις δ' ὡς ἥψατο γούνων, ὣς ἔχετ' ἐμπεφυυῖα*, und namentlich auch 22, 345 *μή με, κύον, γούνων γουνάζεο!*), oder in Prosa: *„ego me plurimis pro te supplicem abjeci“* (Cic. Mil. 36); *„etiam misericordiam captabas: supplex te ad pedes abjiciebas“* (Cic. Phil. II. 34), wobei jedoch der Tropus fast immer durchleuchtet, wie ausschliesslich z. B. in *„manus supplices ad coelum tendere“* (Sall. Cat. 31), und so, gleicher Bedeutung mit *ἱκέτης* (*ἱκέτις*), in der Regel.** Man sieht indess an allen diesen verwandten clas-

---

* Dieses Knieumfassen — gleichsam das flehende Berühren des Andern an einem niedrigen Leibestheile (anders unten Plinius), oder das Niederfallen und Anfassen — scheint bei den Hebräern nicht vorzukommen, vielleicht weil auch nicht einmal eine solche, immer noch etwas vertrauliche oder zu leidenschaftliche, Berührung gewagt wurde. Auch ist das Knieumfassen weniger Adoration als eben vielmehr Bitten und Flehen, s. u. Nur Matth. 28, 9 steht von den Frauen, als sie der Auferstandene begrüsst: *προςελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προςεκύνησαν αὐτῷ*; vergl. dazu aber auch Joh. 20, 17 *μή μου ἅπτου!* Bloss ähnlich ist Luc. 7, 38 (*γυνὴ*) *κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ*.

** Von den verwandten latein. Ausdrücken würden hierher noch folg. gehören: *„subito se ad genua projecit vitamque sibi — deprecatur* (Bell. Afric.

sischen Gesten und Worten auch, dass sie nicht sowohl Adoration als demüthiges Anflehen ausdrücken.

Bevor wir nun aber nach diesen vergleichenden ethisch-sprachlichen Beobachtungen dazu übergehen, das Vorkommen aller von dem השתחוה (S. 106 f.) bemerkten Momente bei der hebräisch-christlichen Proskynese an den einzelnen Schriftstellen nachzuweisen, wird es zu ihrem nähern Verständnisse gereichen, den rationellen oder aus der Natur selbst fliessenden Sinn dieser Adoration zu berühren: denn wirkliche, und selbst die entartetsten, Sitten lassen sich, ausser bleibenden historischen Eindrücken, meist auf ursprüngliche Winke und selbst Nöthigungen der grossen und allgemein-menschlichen oder landschaftlich-nationalen und persönlichen Natur zurückführen, und — „ländlich — sittlich!"

Eine unwillkürliche Aeusserung durchdringender Demuth ist es, sich in sich selbst zurückzuziehn und, während Stolz und Hochmuth sich emporstrecken und aufblähn, sich gleich-

---

89); „*matresfamilias repente in publicum procurrerunt flentesque projectae ad pedes suorum omnibus precibus petierunt*" cet. (Caes. B. G. 7, 26; vgl. Cic. Sext. 11); „*passis palmis, projecti in terram, flentes ab eo salutem petierunt*" (Caes. B. C. 3, 98; vgl. 2, 5 „*ante simulacra projecti victoriam a Diis exposcerent*"); das obige „*se abjicere ad pedes*" ohne *supplicem*, Cic. Att. 4, 2: „*abjecta toga se ad generi pedes abjecit*"; ferner (nächst Curt. 8, 6 von „*procumbere suo more*" der Perser, und ob. Suet. Vitell. 2 bei *adorare*): „*procumbunt omnibus Gallis ad pedes Bituriges, ne*" cet. (Caes. B. G. 7, 15); „*sub haec dicta ad genua Marcelli procubuerunt*" (Liv. 25, 7); „*mulier magno natu — flens ad pedes Imperatoris procubuit obtestarique coepit, ut*" cet. (26, 49), vgl. Ovid. Her. 12, 185 sq.: „*tam tibi sum supplex, quam tu mihi saepe fuisti, nec moror ante pedes procubuisse tuos;*" Met. 13, 584 sqq.: „*crine soluto, sicut erat, magni genibus procumbere non est dedignata Jovis lacrymisque has addere voces;*" sowie Cic. Verr. II. 5, 49: „*filii nomen implorans mihi ad pedes misera jacuit.*" Noch Weiteres später. — Dem προςκυνεῖν möchte jedoch im Latein., ausser *procumbere* oder im Folg. *accidere*, *procidere*, und *adorare* selbst, noch am nächsten kommen das obige *provolvi:* z. B. „*legati flentes ad genua Consulis provolvuntur*" (Liv. 34, 11); „*provolutae genibus Alexandri — dilationem mortis deprecantur*" (Justin. 11, 9; vgl. Tac. Ann. 11, 30. 12, 18; 1, 13: „*quum deprecandi causa palatium introisset ambulantisque Tiberii genua advolveretur*" cet., unt. Tertull. poen. 9) und eben hiervon Curt. 3, 12: „*provolutae ad pedes orare coeperunt, ut*" cet.; vergl. auch Liv. 6, 3: „*cui quum se moesta turba ad pedes provolvisset*" cet.

sam zu verkleinern und zu verringern.* Es geschieht dieses in Senkung des Hauptes und Rückens und in Beugung der Kniegelenke, am tiefsten aber in der absolutesten Erniedrigung (שח) d. h. im Niederwerfen des ganzen Körpers, wo man (s. ob. Jes. 51, 23) gleichsam „Erden-gleich zum Darauf- und Darüberschreiten" sich darbietet. Der dabei gewissermaassen vermittelnden Kniebeugung liegt überdem zugleich die allgemeine Erfahrung zu Grunde, dass straffe Kniee Sitz, Maass und Träger frischer Körperkraft sind,** wovon das Gegentheil *γούνατα λύειν* schon bei Homer und *παραλελυμένα γόνατα* unt. Hebr. 12, 12.*** Daher jene ברכים כשלות oder כרעות, „wankende oder einknickende Kniee", von entsunkener Kraft und gebrochenem Muthe, Jes. 35, 3 ברכים כשלות אמצו, Hiob 4, 4 ברכים כרעות תאמץ;**** ja Ezech. 7, 17. 21, 7 heisst es sogar כל ברכים תלכנה מים, „alle Kniee wallen Wasser" (neben נמס כל לב — וכהתה כל רוח „es schmilzt alles Herz — und dunkelt aller Geist"). — Zu dem noch weitern Hinsinken auf das Antlitz aber gesellt sich dann noch die Idee der Blendung und Betäubung, oder auch grosser Furcht, wie sie die Kinder im Dunkeln zu Schliessung der Augen und

* Vergl. ob. Cic. Planc. 20 „*fracto animo atque humili*" (welches ja eben von *humus* stammt). So auch die Ausdrücke *se submittere, se subjicere:* ersteres physisch Liv. 44, 9 in einer auch für die nachfolgende Ordnung der Adorationsverba vergleichbaren Reihenfolge: „*stantibus primis, secundis submissioribus, tertiis magis et quartis, postremis etiam genu nisis*"; vgl. Ovid. Met. 8, 638: „*submissoque humiles intrarunt vertice postes*"; daher tropisch z. B.: „*ut ii, qui superiores sunt, submittere se debent in amicitia, sic quodammodo inferiores extollere*", Cic. Am. 20 und Off. 1, 34: „*vivere neque submissum et abjectum neque se efferentem*"; das andere (*se subjicere*) ebend. 2, 6: „*subjiciunt se homines imperio alterius et potestati*" cet. (s. ob.), daher *subjectus* neben *obediens* (Cic. N. D. 2, 31) und gegenüber *superbis* (Virg. Aen. 6, 854).

** „*Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. Haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortassis quia inest iis vitalitas. Namque in ipsa genu utriusque commissura dextra laevaque a priore parte gemina quaedam buccarum inanitas inest, qua perfossa, ceu jugulo, spiritus fugit.*" Plin. H. N. 11, 103.

*** Vergl. auch bildlich z. B. Herodot 6, 27: *ἡ ναυμαχίη ὑπολαβοῦσα ἐς γόνυ τὴν πόλιν ἔβαλε.*

**** Dem parallel — wie ja nicht nur Hand und Hand, Fuss und Fuss einen synonymen, sondern auch Hand und Fuss synthetisch einen „*parallelismus membrorum*" bilden — sind ידים רפרת, „schlaffe Hände," Jes. 13, 7.

Verhüllung des Angesichtes drängt. Dazu vergl. m. z. B. Matth. 17, 6 (die Jünger bei der „Verklärung“); Marc. 5, 33. Luc. 8, 47; 24, 5. Act. 9, 4 (22, 7. 26, 14); 16, 29; auch ob. 1 Sam. 28, 20. Vor allem aber wirkte zu Ausbildung der Sitte des völligen Sich-hinwerfens und der damit verbundnen Abwendung und Bergung des Angesichtes vor Gott der Glaube, dass, wer Ihn sehe, sterben müsse (Exod. 33, 20. 23). Demzufolge würde die Adoration bei Theophanieen schon aus diesem Grunde in bemerkter Gestaltung zu denken, und danach wieder dasselbe Wort auch sonst im Verkehr mit Gott ebenmässig zu verstehen seyn. Doch könnten diese Anschauungen wohl ebenso von Königen und sichtbaren Herren auf Gott den Unsichtbaren, als von dem sich offenbarenden Herrn aller Herren auf diese übergetragen erscheinen.

Alle jene Phasen der Ohnmacht, Demuth, Furcht, Unterwürfigkeit, Huldigung u. s. w. werden nun in der h. Schrift zusammengefasst in dem השתחוה oder *προςκυνεῖν*, zugleich aber meist auch noch durch Nebenbemerkungen und Parallelen* theils erläutert, theils nach jener Sinnesrichtung bestätigt.

Bei dessen nunmehrigen concreten Nachweisungen werden wir, eingedenk der angenommenen Methode, von den allgemeiner gehaltenen Angaben zu den je individualisirteren, welche sich jedoch ebenfalls um das השתחוה und *προςκυνεῖν* als ihr materielles und dynamisches Centrum** crystallisiren, Schritt für Schritt fortgehen.

35, 3. Hiob 4, 3; Ezech. 7, 17. 21, 7 vgl. 2 Sam. 4, 1. 17, 2. Zeph. 3, 16 (Ps. 76, 6. Hebr. 12, 12), mit dem Gegensatze חִזֵּק את ידים „stärken Hände,“ Richt. 9, 24. Jes. 35, 3. Hiob 4, 3; vergl. Hebr. 12, 12: *τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε!* — Ueber das einigermaassen analoge flehende Händefalten s. u.

* So steht das neutestamentl. *προςκυνεῖν* a) Matth. 8, 2 mit d. Parall. (*γονυπετεῖν* Marc. 1, 40 und) *πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον* Luc. 5, 12; — b) Matth. 9, 18 mit den Parall. *πίπτειν πρὸς* oder *παρὰ τοὺς πόδας τινός* Marc. 5, 22. Luc. 8, 41; — c) Matth. 15, 25 mit der P. *προςπίπτειν πρὸς τοὺς πόδας τινός* Marc. 7, 25 (s. u. S. 126); — d) Marc. 5, 6 m. d. P. *προςπίπτειν τινί* Luc. 8, 28.

** Wollte man — und das ist für unsere Untersuchung von grösster Wichtigkeit — an nicht näher bestimmten Stellen das השתחוה (*προςκυνεῖν*) als blosses Sich-beugen oder bücken verstehen, dann würde es ja weniger

Zuvörderst erscheint השתחוה auch ohne stylistisches Object absolut als Symbol und Gestalt tiefster Verehrung und Andacht vor Gott (z. B. Gen. 22, 5. Jer. 26, 2. Exod. 24, 1., hier LXX mit τῷ κυρίῳ, Richt. 7, 15 κυρίῳ, Al. κύριον), ebensowie als Ausdruck ehrerbietigster Hingebung vor Menschen (so Jacobs Leute vor dem mächtigen Esau Gen. 33, 6. 7 vgl. unt. V. 3, Mephiboseth vor König David 2 Sam. 9, 6. 8), oder auch nur als Aeusserung eines mehr oder weniger unbestimmten Schauers der Ehrfurcht, z. B. Exod. 12, 27 nach Anhörung göttlicher Botschaft, 33, 10 beim Erblicken der Wolkensäule, wobei man (wie auch unt. Gen. 23, 7. 1 Sam. 25, 41. 1 Kön. 2, 19 vgl. Esr. 9, 5), um das השתחוה völlständig ausführen zu können, erst aufsteht, so dass letztres in diesem Falle an sich noch nicht das Zeichen der Verehrung ist: וקם כל העם והשתחוו וגו' (wofür LXX nicht eben glücklich στάντες προςεκύνησαν, unzweideutiger Gen. 23, 7 ἀναστὰς προςεκύνησε). In gleichem Sinne השתחוה auch 2 Chr. 29, 28., worauf ohne Sinnesänderung folgt. V. 29 כרעו וישתחוו und V. 30 ויקדו וישתחוו, s. u. Ebenso absolut auch προςκυνεῖν im N. T. z. B. Matth. 20, 20. Joh. 4, 20. (22.) 9, 38 (nach πιστεύω, κύριε); 12, 20 (προςκυνεῖν ἐν τῇ ἑορτῇ); Act. 8, 27. 10, 25. 24, 11. Apoc. 11, 1; und daher auch das einfache Subst. προςκυνητής Joh. 4, 23.

Viel öfter indessen folgt eine directe Angabe des Objectes bei השתחוה, meist durch ל eingeführt. Dies wohl auch die nächste Ursache, weshalb LXX und N. T. προςκυνεῖν fast immer mit dem Dativ verbinden (hier z. B. Matth. 2, 2. 4, 9. 8, 2. Joh. 4, 21. 23. 9, 38. Act. 7, 43. Hebr. 1, 6. Apoc. 4, 10. 7, 11. 11, 1. 13, 4. 14, 7. 16, 2. 19, 20. 22, 9), obwohl dies auch überhaupt Construction der Spätern ist. Doch fehlt der classische Accusativ auch bei unsern Hellenisten nicht ganz:* so Gen. 37, 7. 9. Exod. 11, 8. Jes. 49, 23 (Al. Dat.); 2 Chr. 24, 17; — Matth. 4, 10. Luc. 4, 8. 24, 52. Joh. 4, 24 (wo jedoch προςκυνεῖν τινι unmittelbar vorhergegangen, vgl. Matth. 4, 9. 10),

Hingebung ausdrücken, als selbst die Kniebeugung, welche doch nach Maassgabe entschiedener Stellen (s. u.) nur ein Theil des השתחוה (προςκυνεῖν) ist. (Vergl. ob. S. 102.)

* Aehnlich steht das sinnverwandte *supplicare* theils absolut, theils und gewöhnlich mit Dat., seltner mit Accus.

Apoc. 9, 20. 13, 8. 12. 15. 14, 9. 11.* Beide Casus konnten mit *προςκυνεῖν* schon wegen seines Präverb., wenn auch nicht ohne die entsprechende Nuance des Sinnes, verbunden werden. Auch die weitern Structuren dieses Verb. scheinen in den h. Schriften ausschliesslich dem Hebr. nachgebildet zu seyn und sind demgemäss erst in der Folge bei Entwickelung des hebr. Sprachgebrauchs, in dessen Wiedergabe sich übrigens LXX keineswegs stereotyp zeigen werden, mit zu erwähnen.

Diese Entfaltungen des allumfassenden und eigentlichen Adorationsausdruckes השתחוה (*προςκυνεῖν*) ergeben folgende Gestaltungen.

A) **Subjectiv:**

1) השתחוה ארצה, „sich niederwerfen zur Erde," wie Gen. 18, 2; LXX *προςκυνεῖν ἐπὶ τὴν γῆν.*** So namentlich auch 33, 3 (Jacob vor dem schwergekränkten Esau) והוא עבר לפניהם וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו, also Gehen, Niederfallen, Wiederaufstehn, Weitergehen u. s. f. siebenmal ***, da ein so oft wiederholtes blosses Sich-bücken, wobei zudem ארצה entweder physisch unmöglich oder matter Zusatz wäre, durch keinerlei Beschränkung der gewöhnlichen Bedeutung des השתחוה (s. ob.) angezeigt und so vielmehr ausgeschlossen, überdies aber bei der grossen Angst Jacobs, die auch in dem Siebenmaligen sich ausspricht, unpsychologisch ist, wenn wir des orientalischen Schauplatzes gedenken.

2) השתחוה אפים ארצה, „sich niederwerfen das Antlitz zur Erde," wie Gen. 19, 1., LXX *προςκυνεῖν τῷ προσώπῳ ἐπὶ*

---

* Winer, Gramm. S. 188. — Vergl. folg. S. (bes. Not. **).

** Das ה loc. in ארצה auch hier zunächst als Richtung wohin, vom Hinsinken, daher LXX richtig *ἐπί* m. Acc., obschon anderwärts (z. B. Gen. 48, 12 s. f. S.), bei gleicher hebr. Formel, mit ruhendem *ἐπὶ τῆς γῆς*. Im Sinne der Bewegung steht das tonlose ה ָ auch in andern Zusammensetzungen, wie השתחוה שמה (2 Kön. 5, 18), LXX *ἐκεῖ*. Dieselbe Richtung und bez. Zuständlichkeit konnte hebräisch auch durch den absol. Accus. bezeichnet werden: vergl. angef. Orts das flg. fast appositionelle בית רמן, LXX folgerecht *ἐν οἴκῳ Ῥ.* Ebenso Exod. 33, 10., wo LXX sogar *ἀπό*. Auch Ezech. 46, 3 ist ohne Präpos., wohl aber V. 2 על, LXX erst *ἐπί* m. Genit., dann *κατά* m. Accus.

*** Eine sehr geeignete Beschreibung, *κύων* als Wurzel des *προςκυνεῖν* *(honny soit qui mal y pense!)* anschaulich zu machen.

τὴν γῆν. So u. a. auch 1 Sam. 25, 41 Abigail vor der Königs-Gesandtschaft, hier jedoch LXX *προςεκύνησεν ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ πρόσωπον.** Der Acc. אפים ist aber nicht der Richtung (auf das Antlitz, wie eben LXX), die in ארצה sich ausspricht, sondern absolut (das Antlitz betreffend, mit d. A., wie an erster St. auch LXX). Auf das wirklich hinsinkende Angesicht weist übrigens in beiden Fällen, ausser ארצה, besonders auch die Wahl des concreten אפים bestimmter hin, als das schon abstractere פנים *(facies).*

3) השתחוה לאפים ארצה: Gen. 48, 12 Joseph mit seinen beiden Söhnen vor seinem Vater, וישתחו לאפיו ארצה, wo LXX (z. Th. missverstehend) *προςεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆς;* also hier auch schon in לאפיו das Oertliche mit, demnach weder Umschreibung des vorigen Acc. absol. (betreffend, mit), noch weniger eine Prägnanz (ל so dass cet.). Objectiv, wie nun sogleich ל und לפני, kann hier לאפיו im Grundtext schlechthin nicht gemeint seyn, womit das vorherige einfache אפים vielmehr in gleichem Verhältniss steht, als nachher השתחוה ל׳ אפים mit על אפים.

B) **Objectiv:**

1) השתחוה ל׳, „sich niederwerfen hin nach (zu, gegen)—." Dieser einfachste Ausdruck des Objects ist auch der gewöhnliche, wofür LXX meist *προςκυνεῖν τινι* (nur an einzelnen St. *τινα,*** s. ob. S. 115 f.): so Gen. 23, 7 ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ, LXX *ἀναστὰς Ἀβρ. προςεκύνησε τῷ λαῷ τῆς γῆς;* besonders oft aber השתחוה ליהוה, z. B. 1 Sam. 1, 28 (LXX abweichend); 15, 25. 30 vgl. f., 1 Chr. 16, 29 *(κυρίῳ);* Jes. 27, 13. Neh. 9,

---

* Von diesem hier wiederkehrenden doppelten *ἐπί* (Al. umkehrend) würde ersteres das nach oben gewandte Untere (die Erde), letzteres (weiterhin für על oder אל) das nach unten gewandte Obere (das Angesicht) vorführen, mithin im gemeinsamen *ἐπί* sich Unteres und Oberes local *(vis-à-vis)* und sprachlich berühren. Dieses fernerhin auch im Original immer deutlicher hervortretende Zusammentreffen von Antlitz und Erde aber gewährt den entscheidenden Beleg für die Gestalt der eigentlichen Adoration.

** Z. B. Gen. 37, 7. 9 von Josephs Träumen. Es ist als ob hier der fliessendere Acc. eine aus Schaam kommende leichtere Uebergehung andeuten solle, wogegen dasselbe gleich darauf (V. 10) von dem Vater Jacob um so nachdrücklicher hervorgehoben wird durch Hinzufügung des ארצה. Wenn daher LXX jetzt zugleich den schrofferen Dativ eintreten liessen, so erscheint die Inconsequenz wohlüberlegt.

3 (*τῷ κυρίῳ*).* Einzelne Variationen der LXX bestätigen theils den emphatischen Sinn auch des einfachen השתחוה, wie Gen. 43, 26 von Josephs Brüdern וישתחוו לו ארצה durch *προςεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆν*, theils zeigen sie andere Convenienzrücksichten, z. B. 1 Kön. 2, 19 das השתחוה ל' des Königs Salomo vor seiner Mutter Bathseba wendend in *κατεφίλησεν αὐτήν*, während der Kuss sich mit der Adoration ihr folgend verbindet (s. ob.), wie Exod. 18, 7 וישתחו וישק לו.** Im N. T. vergl. u. a. Matth. 14, 33 als Anerkenntniss der Göttlichkeit: *προςεκύνησαν αὐτῷ, λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.*

2) השתחוה אל (durch diese vollere Präposition, den Ursprung des daraus verkürzten ל***, noch graphischer als dieses): z. B. Jes. 45, 14 אליך ישתחוו, LXX *προςκυνήσουσί σοι.* Ist das Object ein heiliger und den Heiligen bergender Ort, dann hat das אל eben auch mehr nur locale Beziehung, wie Ps. 5, 8. 138, 2 אשתחוה אל היכל קדשך, LXX *προςκυν. πρὸς ναὸν ἅγιόν σου*, und in gleichem Sinne dann auch selbst das abgekürzte ל, wie Ps. 99, 9 השתחוו להר קדשו, *προςκυν. εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ.* Könnte man hier auch allenfalls eine Prägnanz annehmen (anbeten gehen zum h. Berge), so ist das doch unzulässig Ps. 132, 7 נשתחוה להדם רגליך, „lasst uns niederfallen zum Schemel deiner Füsse" (LXX *εἰς* und 99, 5 sogar *τῷ ὑποποδίῳ*). — Noch seltner ist

3) השתחוה לפני, wie Gen. 23, 12 וישתחו לפני עם הארץ (wofür ob. V. 7 nur לעם), LXX *προςεκύν. ἐναντίον τ. λαοῦ;* 2 Chr. 25, 14 von Götzen; dagegen von Gott Deut. 26, 10 (*ἔναντι*); 2 Chr. 32, 12 לפני מזבח . אחד תשתחוו (*κατέναντι*), 2 Kön. 18, 22; Ps. 22, 28. 86, 9. Jes. 66, 23 (Apoc. 3, 9.

---

* Götzendienerisch steht השתחוה ל' auch 1 Kön. 11, 33., wofür LXX *ποιεῖν τινι*. Es ist das wohl ein Uebersehen auf das folg. לעשתרת, statt dessen leicht auch לעשות gelesen werden konnte, denn an einen Gebrauch des *ποιεῖν* wie (*ἱερὰ*) *ἔρδειν* oder *ῥέζειν* für *facere* im Sinne des *sacra f.* kann man kaum denken.

** Vergl. hiermit auch 2 Sam. 15, 5 (Absalom nach Popularität haschend) והיה בקרב איש להשתחות לו ושלח את ידו והחזיק לו ונשק לו, wo das Festhalten Gegensatz des השתחוה ist, dieses also ein Niederfallen bezeichnen muss.

*** Ew. A. LB. §. 217. c. d.

15, 4) ἐνώπιον, und selbst mit blossem Dat. 1 Sam. 1, 19. — Endlich finden wir auch noch

4) השתחוה על Lev. 26, 1: es soll kein Steinbild im Lande seyn להשתחות עליה, LXX προςκυνῆσαι αὐτῷ. Doch scheint dieses objective על weder ein Niederfallen auf das (wenigstens im Piedestal) horizontal gedachte Bild zu bezeichnen, noch tropisch von ideeller Erhabenheit des Gegenstandes (vgl. 2 Sam. 15, 4. Exod. 9, 22 f.) zu stehn, sondern aus dem vollständigeren נפל על רגלי פ׳ entsprungen zu seyn, wovon nachh. *C* 5. II. 11 ff. — In den fernern Verbindungen des השתחוה oder seines Sinnes mit andern verwandten Verbis, namentlich eben mit נפל, wird uns nämlich auch im Hebr. begegnen, was im N. T. in

5) προςκυνεῖν ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τινος Apoc. 22, 8.

C) **Subject und Object**, zu noch mehr anschaulicher Darstellung verbunden:

1) השתחוה ארצה ל׳ (s. ob. *A* 1. *B* 1.), „sich niederwerfen zur Erde gegen —", z. B. Gen. 24, 52., LXX wörtlich προςκυνεῖν ἐπὶ τὴν γῆν τινι; oder umgestellt השת׳ ל׳ ארצה 37, 10. 43, 26. 2 Kön. 2, 15.

2) השתחוה ל׳ אפים ארצה (s. ob. *A* 2. *B* 1.), „sich niederwerfen gegen (jem.) das Antlitz zur Erde", Gen. 42, 6 (LXX προςκυνεῖν τινι ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆν). Mit dem subj. אפים wechselt auch אפיו, z. B. 2 Sam. 24, 20. Auch hätte die von LXX eingeschaltete Präpos. (ἐπὶ πρόσωπ.) ebenso im Hebr. als ל, אל oder על statt finden können, wovon Beispiele ob. u. im Folg. Eine für den behaupteten ursprünglichen Sinn des השתחוה sehr instructive weitere St. obiger Art ist Jes. 49, 23 אפים ארצה ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו, „d. Antlitz zur Erde werden sie anbeten gegen dich und den Staub deiner Füsse lecken" (LXX, hier ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς, lasen wohl אפי הארץ); und eine wiederum dieser entsprechende Zeugenaussage über die eigentliche Gestalt des השתחוה (προςκυνεῖν) weiterhin Ps. 72, 9 und Mich. 7, 17 „Staub lecken wie die Schlange, wie Erdenkriecher zittern", so dass auch hiernach ein völliges Sich-niederwerfen, einschliessl. des Angesichts, auf den Boden bei vollkommenster Huldigung ausser Zweifel steht.

Die Gruppen um das השתחוה her, welche diesen Sinn

von sprachlicher Seite unterstützen, ergänzen sich dann weiter in folgender Art:

3) השתחוה ל׳ לאפים ארצה (s. ob. *A* 3. *B* 1.) „sich niederwerfen gegen (jem.) aufs Angesicht zur Erde“, 2 Sam. 18, 28 Ahimaaz grüsst den König וישתחו למלך לאפיו ארצה, LXX auch hier *ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ;* ferner und noch deutlicher

4) וישתחו לו על אפיו ארצה לפני המלך (vgl. ob. *A* 3. *B*. 3.) 2 Sam. 14, 33 (Absalom vor David), LXX auflösend für על אפיו *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ* und wiederum für לפני המלך *καὶ κατὰ πρόσωπον τ. βασιλέως*, obwohl sie auch wörtlich auszukommen wissen, z. B. 1 Kön. 1, 23 ויבא לפני המלך וישתחו למלך על אפיו ארצה, wo für לפני sowohl als על אפיו *κατὰ πρόσωπον* (*αὐτοῦ*, nicht obj. *αὐτοῦ*, was gegen die sonstige Bedeutung des על in diesen Verbindungen). — In objectiver Wendung (wie ob. Lev. 26, 1) steht dagegen על noch in

5) השתחוו על כפות רגליך (vgl. *B* 4. 5.) Jes. 60, 14 „werfen sich nieder auf die Sohlen deiner Füsse“, wozu auch im Folg. Analogieen. (Vergl. auch Esth. 7, 8.)

Hierneben erscheint das השתחוה allerdings auch poetisch, z. B. von der anbetenden Erde Ps. 66, 4., im Sinne von Philipp. 2, 10;* das vielleicht auch sonst Metaphorische desselben, wie Neh. 9, 6 vom anbetenden Himmelsheere, ist jedoch wohl ebenfalls bloss scheinbar, man s. nur Gen. 37, 9 vgl. 7 u. 10 sowie unt. Apoc. 4, 10. 5, 14. 11, 16. 19, 4: in jedem Falle ist es aber auch dann absolut hingebendste Verehrung und Huldigung, deren Sinn dem השתחוה, als äusserlicher Vervollständigung der Ceremonie und als Aussprache ihrer Seele, selbst an denjenigen wenigen Stellen verbleibt, wo das physische Hinfallen (s. nachh. unt. נפל) noch ausserdem bemerkt ist, als 2 Chr. 20, 18 נפלו לפני יהוה להשתחות ליהוה (LXX *ἔπεσον ἔναντι κυρίου προςκυνῆσαι κυρίῳ*), weshalb hier auch die gleiche expressive Wiederholung des ליהוה.

Endlich sind auch noch die beiden Stellen, wo das השתחוה auf dem Krankenbette vorkommt und darum leicht den Anschein haben könnte bloss symbolisch verstanden werden zu

---

* Vergl. Baggesen, poet. WW. II. „Hallelujah der Schöpfung“:

„Sink, Schöpfung, in den Staub!
Neig dich o Himmel, Erde kniee!“

müssen, ebenfalls nur von der wirklichen und leibhaften Vollziehung der solennen Anbetung zu fassen, nämlich Gen. 47, 31 וישתחו ישראל על ראש הַמִּטָּה (LXX προςεκύνησεν 'Ισρ. ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου d. i. הַמַּטֶּה, besser Aq. u. Symm. τῆς κλίνης, Luth. „zu Häupten des Bettes"): also eine ganz förmliche Proskynese, wobei das in Anbetung hingesunkene Antlitz dem obern Bettende sich zuwandte;* und ebenso auch 1 Kön. 1, 47 (von David) וישתחו על המשכב, LXX προςεκύνησεν ἐπὶ τὴν κοίτην, in beiden Fällen übrigens ἐπί mit Acc. graphisch von dem Sich-lang-hinstrecken des Kranken, spec. dem unmittelbaren Aufliegen des Angesichts auf das Lager.**

So bleibt denn neben allen übrigen Angaben äusserlicher Verehrung השתחוה (προςκυνεῖν) immer der Stern und Kern, nicht nur als sie alle umfassender und vollendender Generalbegriff, sondern auch fast immer ihnen noch ausdrücklich beigefügt, um den natürlichen oder mechanischen Sinn derselben mit der eigentlichen d. i. geistigen Bedeutung zu durchdringen. Denn diese hat sich dem Gebrauche des השתחוה (προςκυνεῖν) tief miteingeprägt und es, obwohl nie mit leibloser Seele, durchgeistet: dies übrigens gewiss ein rühmliches Zeugniss für das Wesen auch schon des hebräischen Cultus, wie denn andererseits dieser Geberdensprache der Anbetung wohl auch noch der Redeausdruck, namentl. von Gebet und Bitte, worein sie dann übergeht, in kurzem Worte entweder nachfolgt (im N. T. z. B. Matth. 8, 2. 9, 18. 15, 25 vgl. 20, 20. Marc. 5, 6 f.), oder auch (wie Joh. 9, 38 als Glaubensbekenntniss) vorangeht.

Die sonstigen specialisirenden Bezeichnungen der Adoration sind nun aber folgende, wobei wir im Einzelnen, von der Scheidung zwischen subjectiven und objectiven Bestandtheilen, die nach ihren Grundzügen bereits fixirt wurden und in wesentlich gleicher Weise wiederkehren, nunmehr absehend, bloss die auch schon bisher befolgte, zugleich genetisch-plastische, Methode des Fortschreitens von der einfacheren zu der immer

* „Es ist gemeint, dass Israel sich umdrehte und über das Obere der Bettsponde — wir würden sagen: mit dem Gesicht auf das Kopfkissen — sich hinstreckte." Del. zu Hebr. 11, 21.

** Das zu Boden liegen Davids, שכב ארצה 2 Sam. 12, 16 vgl. קום V. (17.) 20., ist ebenso wie das vorangehende Fasten Askese, nicht Anbetung. (S. ob. S. 96.)

zusammengesetzteren, nun ebenso verständlicheren wie jene erläuternden, Ausdrucksweise festhalten.

An Kraft und Umfang der Bedeutung kommt dem השתחוה zunächst

II) נָפַל,

(*πίπτειν*) fallen, hinfallen, wodurch das Wesen unbedingter Huldigung, als Darlegung rückhaltloser Hingabe, auch in der selbstvergessnen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit ihrer Vollziehung zum Ausdruck kommt.

Absolut erscheint das Partic. נֹפֵל von etwas gänzlich Dahingesunkenem, Gefallenem, Daliegendem: und zwar von einem flehend Dahingegossnen, Esth. 7, 8 (על המטה s. ob. S. 119, unt. 125), ferner von Todten (wie *cadaver a cadendo*, Deut. 21, 1. Richt. 3, 25. 1 Sam. 31, 8. 1 Chr. 10, 8), oder Statuen (1 Sam. 5, 3 Dagon*), oder auch von „Schlafenden" d. h. Verzückten, wie Num. 24, 4 נפל וגלוי עינים (LXX *ἐν ὕπνῳ ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ*), nachh. 1 Sam. 19, 24 u. Apoc. 1, 17 vgl. Ez. 1, 28. 3, 23. 43, 3. Von der eigentl. Adoration dagegen findet sich weder dieses Partic. mit der in demselben gleichsam erstarrten Verbalbedeutung, noch auch das absolute Verbum überhaupt.** Dieses hat dann vielmehr folgende Zusätze:

---

* Merkwürdigerweise mit anscheinend geflissentlichen Adorationsausdrücken (s. u.): והנה דגון נפל לפניו ארצה לפני ארון יהוה, LXX *πεπτωκὼς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον* κ. τ. λ., Vat. das ארצה eben vielleicht wegen der fast ironischen Collision mit einer solennen heil. Formel übergehend. Im wirklichen Adorationssinne hat die Stelle Josephus (AA. 6. 1 Anf.) verstanden: *τῇ δ' ἐπιούσῃ πάντες ὑπὸ τὴν τῆς ἡμέρας ἀρχὴν ἐξιόντες εἰς τὸν ναὸν προσκυνῆσαι τὸν θεὸν αὐτῶν ἐπιτυγχάνουσιν αὐτῷ τοῦτο ποιοῦντι τὴν κιβωτόν· ἔκειτο γὰρ ἐκπεπτωκὼς τῆς βάσεως, ἐφ' ἧς ἑστὼς διετέλει. Καὶ βαστάσαντες πάλιν ἐφιστᾶσιν αὐτὸν ἐπὶ ταύτης, δυσφορήσαντες ἐπὶ τῷ γεγενημένῳ. Πολλάκις δὲ φοιτῶντες παρὰ τὸν Δαγὼν καὶ καταλαμβάνοντες ὁμοίως ἐπὶ τοῦ προσκυνοῦντος τὴν κιβωτὸν σχήματος κείμενον, ἐν ἀπορίᾳ δεινῇ καὶ συγχύσει καθίσταντο.*

** Dahin wird man auch 1 Sam. 19, 24 nicht beziehen, von Saul, als er entblösst sich als Prophet geberdete (ויתנבא) ויפל ערם כל היום ההוא וכל הלילה וגו' (LXX *ἔπεσε γυμνός* κ. τ. λ.), denn dieses Hinfallen ist nicht Adoration, sondern eben auch ekstatisch, wie vorh. Num. 24, 4 נֹפֵל. Und so auch נרדם (eig. in tiefem Schlafe liegen) von Erstarrung in Betäubung und Entrückung, Dan. 8, 18 (vgl. 17) בדברו עמי נרדמתי על פני ארצה (Gr. *πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ* τ. *γῆν*) und 10, 9

1) ויפלו לפניו Gen. 50, 18 mit der, für den Sinn dieses Niederfallens überhaupt sehr bedeutsamen, Erklärung הננו לך לעבדים; im N. T. *πίπτειν ἐνώπιόν τινος* Apoc. 4, 10. 5, 8 oder *προςπίπτειν τινί* Marc. 3, 11. 5, 33. Luc. 8, 47 s. u. Schon weiter ist entfaltet

2) ויפלו לפניו ארצה, die des Diebstahls angeschuldigten Brüder vor Joseph, Gen. 44, 14; LXX *ἔπεσον ἐναντίον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν;** vergl. im N. T. *ἔπεσεν ἐπὶ τῆς γῆς* Marc. 14, 35 (m. d. Parall., s. auch nachh. unt. 3. 4. 5, *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ* Matth. 26, 39; Luc. 22, 41 *θεὶς τὰ γόνατα,* s. u.). Anders als dieses obj. לפניו (subj. s. ob. 1 Sam. 5, 3) ist das subj.

3) ויפל אברם על פניו Gen. 17, 3. 17. Num. 16, 4. 22. 1 Kön. 18, 39 (mit der wiederholten Doxologie יהוה הוא האלהים); Ezech. 1, 28. 3, 23. (43, 3 'אל פ.) Dan. 8, 17 (LXX fast durchaus wie vorh. Matth. 26, 39**). — Das subj. על פניו mit dem obj. לפני verbindend ist

4) ויפל על פניו ארצה לפני ארון יהוה עד הערב Jos. 7, 6 (LXX *ἔπεσεν ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ πρόσωπον ἐναντίον κυρίου*) mit Staubstreuen auf das Haupt, vergl. V. 10 קם לך למה זה אתה נפל על פניך (LXX *ἀνάστηθι, ἵνατί τοῦτο σὺ πέπτωκας ἐπὶ πρόσωπόν σου*); Num. 14, 5.

Das in dieser Beziehung noch ganz besonders zu erwähnende Hithpael dieser Wurzel giebt derselben, ähnlich wie beim Hithpal. השתחוה selbst (S. 106), sowohl Reflexion als Intension. Ist demnach התנפל überhaupt „sich stürzen“, wie Gen. 43, 18 ולהתנפל עלינו (להתגלל עלינו) „sich herstürzen über uns“, so erscheint es als sich hinstürzen aus Devotion

5) ואתנפל לפני יהוה Deut. 9, 18 f., wofür LXX ungenau *ἐδεήθην ἐναντίον κυρίου.* Denn obwohl das Gebet, als Wortausdruck der Nichtigkeit d. h. der Ohnmacht oder des

---

כשמעי את קול דבריו ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה (hier Gr. *ἤμην κατανενυγμένος*): ganz ähnlich wie im prophet. Buche des N. T. Apoc. 1, 17 *ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός.*

* Gleich entsprechend wäre dem נפל ארצה das griech. *χαμαιπετεῖν* (Adj. *χαμαιπετής,* Subst. *χαμαιπέτεια*), vgl. unt. *γονυπετεῖν.*

** Vergl. Judith 9, 1 *Ἰουδὶθ δὲ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον καὶ ἐπέθετο σποδὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ἐγύμνωσεν ὃν ἐνεδιδύσκετο σάκκον* (s. ob. S. 96) — *καὶ ἐβόησε φωνῇ μεγάλῃ,* was übrigens sicher nicht alles simultan ist, s. u. S. 124.

Schuldgefühls gegenüber der Majestät der Allmacht und Heiligkeit, dem Niederfallen entspringen oder in dasselbe ausgehen kann (S. 98. 121), wie dies zumal Esr. 10, 1 כהתפלל עזרא וכהתודת בכה ומתנפל לפני בית האלהים, „als betete E. und sich schuldig bekannte weinend und sich hinstürzend vor dem Hause Gottes“; so ist doch letzteres offenbar eben etwas andres als ein blosses *προςευχόμενος ἐνώπιον οἴκου τ. ϑεοῦ* (LXX, womit sie daher auch nach התפלל in den Pleonasmus *ὡς προςηύξατο Ἔ. κ. ὡς ἐξηγόρευσε — προςευχόμενος* verfallen) und vielmehr parallel mit Neh. 9, 3 מתודים ומשתחוים ליהוה (LXX *ἐξαγορεύοντες τῷ κυρίῳ κ. προςκυνοῦντες τῷ κυρίῳ*).

Des Hinfallens aus blosser Furcht ist bereits oben (S. 106) gedacht bei der davon zeugenden St. 1 Sam. 28, 20. S. auch unt. 13. (S. 126).

Noch öfter ist mit dem נפל der Verehrung das sie näher und sichrer als Adoration bestimmende השתחוה (*προςκυνεῖν*) ausdrücklich verbunden. Werden hierzu dann auch noch Worte der Rede gefügt, so sind dieselben schon nach der so gezeichneten Situation* (s. u. IV) nur wenige und ganz besonders motivirte (im Folg. entweder mit Doxologie Hiob 1, 20 f. Apoc. 7, 11 f. 11, 16 f. 1 Cor. 14, 25; oder an erschaffne Wesen Matth. 18, 26 und 2 Sam. 14, 4 bittend, V. 22 dankend, Jos. 5, 14 und Ruth 2, 10 fragend), z. Th. auch erst nach dem השתחוה, der eigentlichen vollen Hinwerfung, gesprochen, wie die Worte Abigails an David 1 Sam. 25, 23 ff., s. f. S. unt. 11. — Constructionen dieser Art sind nun folgende:

6) ויפל ארצה וישתחו 2 Sam. 1, 2., LXX *ἔπεσεν ἐπὶ τ. γῆν κ. προςεκύνησεν (αὐτῷ)*; Hiob nach den Schreckensposten 1, 20: LXX *πεσὼν χαμαὶ προςεκύνησεν*. Im N. T. *πεσόντες προςεκύνησαν αὐτῷ* Matth. 2, 11 identisch mit dem alleinigen *προςκυνεῖν* V. 2; vgl. 4, 9 (*πεσὼν προςκυνήσῃς μοι*, wofür Luc.

---

* Ein heller Hymnus erheischt wie moralisch so auch physisch das Gegentheil des Liegens an der Erde: daher z. B. Neh. 9, 3—5 nach משתחוים ליהוה das Schreien erstandener Leviten zu Jehovah und der Zuruf קומו ברכו את יהוה. Anders wohl auch nicht Judith 9, 1 (ob. S. 123) und in einer andern apocryph. St. 1 Macc. 4, 40 *καὶ ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐσάλπισαν — καὶ ἐβόησαν εἰς τὸν οὐρανόν* (vgl. V. 55 mit eingeschaltetem *καὶ προςεκύνησαν*), wo offenbar nicht alles gleichzeitig ist.

4, 7 nur *προςκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ*); 18, 26. (29 nur *πεσών*;) Apoc. 5, 14. 19, 4.

7) ויפל לאפיו ארצה וישתחו שלש פעמים 1 Sam. 20, 41., LXX, ohne ארצה, *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ προςεκύνησεν* (*αὐτῷ*) *τρίς*; dieselben Verba auch (Judith 10, 23.) 1 Cor. 14, 25. Apoc. 7, 11. 11, 16 (vgl. ob. Matth. 26, 39).

8) ויפל יהושע אל פניו ארצה וישתחו Jos. 5, 14; LXX ohne Pron. und ohne וישתחו, beides aber an der gleichen St. 2 Sam. 14, 22 (vgl. ob. 1 Macc. 4, 40).

9) ויפל על פניו וישתחו 2 Sam. 9, 6; LXX wie ob. 7.

10) ותפל על פניה ותשתחו ארצה Ruth. 2, 10; LXX (Vat.) *ἔπεσ. ἐπὶ πρ. αὐτῆς κ. προςεκύν. ἐπὶ τ. γῆν*. — Ganz so, nur על אפיה für על פניה, 2 Sam. 14, 4., wo indess LXX (Vat.), *ἔπεσ. ἐπὶ πρ. αὐτῆς εἰς τ. γῆν κ. προςεκύν.* (*αὐτῷ*), das so oft und absolut (s. ob.) mit השתחוה verbundene ארצה davon ablösen und zum entfernteren נפל beziehen. Doch ist grade die Originalstellung des ארצה zu השתחוה auch dann für die gegenwärtige Untersuchung höchst wichtig, wenn diesem Verb. noch ein andres, mehr einleitendes (wie eben נפל, nachher קדד, כרע), vorausgeht. Denn wäre ארצה nur den letztern beigefügt, so könnte man geneigt seyn, dem nachfolg. השתחוה eine nur metaphysische Bedeutung beizulegen, obwohl diese auch an sich dem A. T. zu abstract und fremd seyn würde. — In mehrern Beziehungen eigenthümlich und instructiv ist ferner

11) ותמהר ותרד מעל החמור ותפל לאפי דוד על פניה ותשתחו ארץ׃ ותפל על רגליו, 1 Sam. 25, 23 f., LXX — *κ. ἔπεσεν ἐνώπιον Δ. ἐπὶ πρόσωπ. αὐτῆς κ. προςεκύνησεν* (*αὐτῷ*) *ἐπὶ τ. γῆν* (Vat. mit Uebergehung des so wichtigen 2. ותפל) *ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ*. An dieser St. ist nämlich besonders denkwürdig a) das in seltner Weise objectiv stehende לאפי (subj. zuletzt 1 Sam. 20, 41), b) השתחוה ארץ (s. auch u., statt des gew. ארצה), c) der dieser Adoration erst nachfolgende Fussfall, ותפל על רגליו d. h. fiel unmittelbar an seine Füsse, diese aber mit dem Haupte überragend und eben nun in dieser Stellung die längere Rede (V. 24—31) sprechend. — Wortverwandt, aber durch die veränderte Wortstellung andersgeartet (wieder mehr genetisch) ist

12) ותפל על רגליו ותשתחו ארצה 2 Kön. 4, 37; LXX wie

vorher.* — Und ebenso, wie dieses נפל על רגלים, auch *πίπτειν* oft im N. T. in folgenden durchaus objectiven und wechselnd das Niederfallen stereoscopisch mehrseitig (als „hin — nach“, „gegen“, „neben“, „an“, „vor“ cet.) darstellenden Formationen:

a) *πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας* (obj. nach Analogie des Folg.) *προςεκύνησεν*, Act. 10, 25; dagegen ohne weitere Bestimmtheit und vielmehr mit dringender flehenden Anrede verbunden** (vgl. ob. 11):

b) *πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλά, λέγων* — Marc. 5, 22 f. (vgl. dageg. Apoc. 1, 17); wofür

c) *πεσὼν παρὰ τ. πόδας τοῦ Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτόν*, Luc. 8, 41.

d) *ἔπεσεν εἰς τ. πόδας αὐτοῦ, λέγουσα* — Joh. 11, 32; zur vollendeten Proskynese aber kehren wieder entschiedner zurück die Bezeichnungen:

e) *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τ. πόδας αὐτοῦ, εὐχαριστῶν αὐτῷ*, Luc. 17, 16 und vollends

f) *ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προςκυνῆσαι αὐτῷ*, Apoc. 19, 10. vgl. ob. 22, 8 (2 Chr. 20, 18): dieses also in Beziehung auf den erstern Ausdruck ganz so wie

13) ותפל לפני רגליו Esth. 8, 3 mit Weinen und Flehen, wo LXX die Richtung in das Verb. mitverlegend *προςέπεσε πρὸς τ. πόδας αὐτοῦ*; so auch Marc. 7, 25 und ähnlich Luc. 5, 8 *προςέπεσε τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ* unter Schauern und Aussprache des Wundereindrucks (*θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτόν κ. τ. λ.* V. 9), wie 8, 47 vor Furcht (Marc. 5, 33), vgl. 24, 5 *ἐμφόβων γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν*.

Jenem *προςπίπτειν τοῖς γόνασι* entspricht im Lat. mit ganz ähnlichen Bedeutungen z. B.: „*prae metu ad genua sibi accidentem Imperatorem salutavit*,“ Suet. Claud.; „*ad preces lacrymasque effusus genibus Praetoris accidens in potestatem sese dedit*,“ Liv. 44, 31. Cic. Att. 1, 14 cet.;

* 2 Chr. 20, 18 נפלו לפני יהוה להשתחוות ליהוה (LXX *ἔπεσον προςκυνῆσαι*) ward schon oben (S. 120) besprochen.

** Daher wohl auch das vom Gebete selbst ausgesagte נפל, z. B. Jer. 36, 7 אולי תפל תחנתם לפני יהוה (s. Neum. z. d. St.), 37, 20. 42, 2 und causativ (הפיל) V. 9. Dan. 9, 18. 20.

*„universi rursus **prociderunt** ramosque oleae supplices jactantes“* cet., Liv. 45, 25; *„rex procidit — **ad pedes** Achillei“*, Hor. Epod. 17, 13. Während hier indess, wie oben S. 111 f., die Kniefälligkeit immer nur das Flehen characteristisch unterstützt, ist das biblische *προςπίπτειν* (vergl. vorh. Act. 10, 25 und S. 109 auch das herodoteische), dem *προςκυνεῖν* schon durch das Präverbium nächstverwandt, mit demselben auch in der Bedeutung grenzend oder vielmehr in die Aussage des Ansatzes (zur Adoration) zugleich die Vollendung öfter miteinschliessend. Daher oben (S. 114) die Gleichung von *προςέπεσεν αὐτῷ* Luc. 8, 28 und *προςεκύνησεν αὐτῷ* Marc. 5, 6., ebensowie der Real-Parallelismus von *προςέπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* Marc. 7, 25 und *προςεκύνει αὐτῷ* Matth. 15, 25., wovon das letztre in seinem etwaigen Plus auch wieder um so viel kürzer seyn würde, während für sachliche Identität des „Hinfallens“ und „Anbetens“ auch die Variation der Apocalypse zeugt 10, 9 *ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προςκυνῆσαι αὐτῷ* und 22, 8 *ἔπεσα προςκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγ.* Dass überhaupt *πίπτειν* ein Hinfallen mehr zum Liegen als zu blossem Knieen bedeute, lehrt auch *ἀναπίπτειν*, *accumbere*, „zu Tische liegen“, als *ἀναπίπτειν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος* (*Ἰησοῦ*) Joh. 21, 20; 6, 10. 13, 12. Marc. 6, 40. Matth. 15, 35. (Marc. 8, 6.) Luc. 11, 37. 14, 10. 17, 7. 22, 14., wofür daher auch gradezu *ἀνακεῖσθαι* Matth. 26, 20 (Marc. 14, 18) und *κατακεῖσθαι* Marc. 2, 15. (Luc. 5, 29.) 14, 3. 1 Cor. 8, 10.

Das diesem hebr. נָפַל gleichbedeutende chald. נְפַל findet sich in der h. Schrift ebenfalls auch von der Adoration, doch meist in Verbindung mit סְגִד ל׳ (s. u. VI), wie

נפל על אנפוהי ולדניאל סגד Dan. 2, 46 (v. Nebucadnezar), Gr. *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον καὶ τῷ Δ. προςεκύνησε* (*καὶ μαναὰ καὶ εὐωδίας εἶπε σπεῖσαι αὐτῷ*). Ebenso 3, 5. 6. 7. 10 f. 15 vom goldnen Königsbilde תפלון ותסגדון לצלמא, Gr. *πεσόντες προςκυνήσητε τῇ εἰκόνι.* —

Stellt demnach השתחוה überhaupt die Proskynese in ihrer Vollendung und נפל die Modalität und Action dazu *en bloc* dar, so werden die nächstfolgenden Verba auch noch ihre Articulation repräsentiren.

War ferner השתחוה bereits mit dem, schon durch die

eigne Gewichtigkeit das Huldigungsschema markirenden, נפל viel öfter verbunden als letzteres in diesem Sinne isolirt; so finden wir ersteres als das Principalverbum nun um so ausschliesslicher und nothwendiger zusammengesetzt mit dem nächstferner zu dem linguistischen Adorationsapparate gehörigen

III) קדד.

Dieses Wort, an sich den bisherigen Ausdrücken für Anbetung keineswegs synonym, bezeichnet vielmehr zunächst nur ein Kopfneigen, wie schon Aeltere, nur in der Ausschliesslichkeit dieser Annahme unberechtigt, behaupten.* Nehmen sie dabei insonderheit auch auf קָדְקֹד (Wirbel, Scheitel, Schädel, Kopf) Bezug, so könnte freilich dabei ein ähnliches umgekehrtes Verhältniss obwalten, als bei dem gleichbedeutenden גֻּלְגֹּלֶת (von גלל *volvere*, *vertere*, daher ebenmässig *vertex*). Entscheidender für jene nächste Bedeutung des Nickens ist die griech. Wiedergabe zweier Stellen, Gen. 24, 26 und 48., wo LXX für ויקד האיש וישתחו ליהוה beidemal *εὐδοκήσας προςεκύνησε* (*προςεκύνησα*) *τῷ κυρίῳ*, dabei das *εὐδοκεῖν* eben als zunicken, im Sinne von zustimmen, (wie *καραδοκεῖν***) fassend. Hat nun קדד diesen zunächst physischen Sinn (den Nacken beugen), so dürfen wir freilich, um die volle Hinwerfung der Anbetung zu finden, noch einen Zusatz, und namentlich das stereotype השתחוה selbst, erwarten, welchem schon nach dem Leibesmechanismus die Bewegung des קדד vorangehn musste. Zugleich hat aber dieses קדד naturgemäss und daher auch üblicherweise den wenigstens bei jener fast stetigen Coalition mit השתחוה von dem Nicken schwer lös-

* S. b. Buxt. a. O.: „קדד *Verticis inclinationem (denotat);*“ vergl. unten (Carpz.), namentl. auch zu IV (כרע). — Auf solcher zugleich moralischen Beugung beruht auch das mit Streckung der Waffen verbundene „*sub jugum mittere*“ der Alten, s. Liv. 3, 28: „*ut exprimatur tandem confessio, subactam domitamque esse gentem, sub jugum abituros. Tribus hastis jugum fit, humi fixis duabus superque eas transversa una deligata. Sub hoc jugo Dictator Aequos misit.*“ Vergl. die ergreifende Schilderung der römischen Erfahrung dieser Erniedrigung in den caudinischen Pässen, ebend. 9, 6 ff.

** Aristoph. Equit. 663 *ἐκαραδόκησεν εἰς ἔμ' ἡ Βουλὴ πάλιν*, vgl. 657 *ἐπένευσεν εἰς ἐκεῖνον ἡ Βουλὴ πάλιν*, und hierzu Hom. Il. 15, 75 *ἐμῷ δ' ἐπένευσα κάρητι*. S. nachh. auch Gen. 43, 28.

baren Sinn des Sich-neigens überhaupt,* das sich zu nicken (vom Genick aus) physiologisch wie linguistisch eigentlich nicht anders verhält, als beugen zu bücken; ja LXX haben קדד sogar in *κάμπτειν τὰ γόνατα* (s. u. 3) und in *πίπτειν* (u. 1.), Symm. in *ὀκλάζειν* (u. 5.) aufgehn lassen, wie sich denn auch im Original ein paarmal (unt. 4. 5. 6.) אַרְצָה und אֶרֶץ mit ihm unmittelbar verknüpft, dessen griechisches Echo *εἰς γῆν* auch bei den Classikern mit dem solennen Verbum der LXX für קדד verbunden wird, nämlich mit *κύπτειν* (sich vorbeugen und vorneigen d. i. hier verbeugen und verneigen), welches denn eben auch classisch namentlich vom niederhangenden Haupte und gekrümmten Rücken (*κεκυφότα νῶτα*) gesagt wird.**

Im Einzelnen finden sich hiervon nun folgende Wortgefüge:

1) ויקדו וישתחוו Gen. 43, 28.*** Exod. 4, 31. 12, 27; LXX *κύψαντες προσεκύνησαν* (*αὐτῷ*), doch 2 Chr. 29, 30 bei gleicher hebr. Bildung steigernd *ἔπεσον κ. προσεκύνησαν;* mit לַיהוָה ob. Gen. 24, 26. 48.

2) ויקד וישתחו לאפיו Num. 22, 31., nach dem obigen השתחוה לאפים (z. B. 2 Sam. 18, 28 *C* 3.) mit subj. לאפיו; LXX *κύψας προσεκύνησε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ.*

3) ותקד בת שבע ותשתחו למלך 1 Kön. 1, 16 (vgl. unt. V. 31); LXX wie gewöhnlich, dagegen 1 Chr. 29, 20 ויקדו וישתחוו לַיהוָה ולמלך *κάμψαντες τὰ γόνατα* (s. hierüb. u.) *προσεκύνησαν κυρίῳ κ. τῷ βασιλεῖ.*

4) (וימהר משה) ויקד ארצה וישתחו Exod. 34, 8; LXX wörtlich *κύψας ἐπὶ τ. γῆν προσεκύνησε.*

5) ויקד דוד אפים ארצה וישתחו 1 Sam. 24, 9; LXX *ἔκυψε* (Symm. *ὤκλασε*) *Δ. ἐπὶ πρόσωπον* (*αὐτοῦ*) *ἐπὶ τ. γῆν κ. προσεκύν.* (*αὐτῷ*). Ebenso hebr. u. LXX 28, 14 und 2 Chr. 20, 18., wo auf

---

* S. Carpz. a. O. (p. 323): „קִדָּה (*Kidda*) *inclinatio capitis et humerorum. — Nam quamvis Kidda erat levior capitis inclinatio et a profundiore reverentia remotior, aliquando tamen ea profundiorem illam reverentiam immediate praecedebat et ad illam ferme extendebatur.*"

** Man kann hier selbst Joh. 8, 6. 8 vergleichen: *κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.*

*** Josephs Brüder um das Wohlseyn und Leben ihres Vaters befragt und so mit der wörtlichen auch die Bejahung der Geberde verbindend, vergl. vorh. (S. 128) das *εὐδοκεῖν* der LXX.

ארצה (von LXX übergangen) noch folgt, dass, wie eben Josaphat, so auch ganz Juda und die Bewohner Jerusalems נפלו לפני יהוה להשתחות ליהוה (hierüb. s. ob. S. 120). — Aehnlich Neh. 8, 6 nachdem die Gemeine, „Amen“ rufend, die Hände erhoben (במעל ידיהם) ויקדו וישתחוו ליהוה אפים ארצה, wo LXX das Gewöhnliche. Mit geringer Variation gehört endlich hierher noch

6) ותקד בת שבע אפים ארץ ותשתחו למלך 1 Kön. 1, 31 (vgl. ob. V. 16 ohne ארץ), wofür LXX ebenfalls *ἐπὶ τ. γῆν*.

Aus dem Griechischen würde auch das transitive *κλίνειν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν* Luc. 24, 5 hierher zu beziehen seyn, zumal es zugleich dem angeschlossnen שחה nächstverwandt ist; doch bedeutet es an jener St. nicht sowohl eine Anbetung als ein Bergen des Angesichts aus Furcht (*ἐμφόβων γενομένων κ. τ. λ.* s. ob. S. 126). Noch viel weniger aber entspricht dieser Categorie Marc. 1, 7 *κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*, obschon auch dies, als Gesammtact, eine morgenländische Ehrfurchtsbezeigung ausdrückt. Dagegen möchte wohl wieder im Sinne des solennen, die innere Beugung und Brechung anzeigenden, קדד zu fassen seyn Ps. 35, 13 לבושי שק עניתי בצום נפשי ותפלתי על חיקי תשוב׃

Verfolgen wir die Bethätigung des Körpers bei der Proskynese genetisch-plastisch weiter, so folgt dem Sich-verneigen des קדד nun zunächst

IV) כָּרַע.

Wie sich die Hauptconsonanten dieses Verb. im lat. *curvus*, im deutschen *krumm* wiederfinden (vergl. unt. auch גָּהַר „*kauern*“),* so bedeutet es auch wirklich sich krümmen,

* Hierzu, wie auch zu ברך und andern verwandten Begriffswörtern, vergl. die Etymologisirung von Redslob (Hebr. obstetr., Lips. 1835. p. 3 sq.): „*Obiter moneo, verbum* בָּרַךְ*, a quo derivandum est* בֶּרֶךְ*, formam emollitam esse verbi* פָּרַק*, quod crepare, fragorem edere significat, vel potius hunc sonum ipsum exhibet. Quum vero res, quae franguntur, eum sonum, qui fragor dicebatur, edere viderentur, eodem modo, quo verbum* שָׁאָה*, ipsius frangendi significatum obtinuit,* cf. krachen, zusammenkrachen; prasseln, zusammenprasseln; schmettern (*de buccinis*), zerschmettern. *Itaque* בֶּרֶךְ *propr. est fractio sc. crurum, ut germ.* Bug *i. est q.* Biegung, Einbug, *deriv. a verbo* beugen, bücken. *Verbum Piel* בֵּרֵךְ *igitur prorsus convenire videtur cum latin. verbo precor,*

genauer: sich zusammenbiegen, zusammensinken, in die Kniee sinken, also ganz was *ὀκλάζειν* (s. u.). So 2 Kön. 9, 24 von einem ins Herz Geschossnen ויכרע ברכבו, „er brach zusammen in seinem Wagen" (LXX *ἔκαμψεν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ*, indem sie für ברכבו das mit dem Verb. כרע meist verbundne ברכ[י]ו lesen), und es wird befohlen, ihn aufzuheben: שׂא V. 25. Vergl. auch Jes. 46, 1 f. (כרע neben קרס vgl. קֶרֶס, Krummhaken); von Kreisenden 1 Sam. 4, 19. Hiob 39, 3. Dieselbe Bedeutung erhellt weiter aus folgenden malerischen Verbindungen: כרע רבץ כאריה Gen. 49, 9 (LXX *ἀναπεσὼν* ἐκοιμήθης ὡς λέων*) und wiederum כרע שכב כארי Num. 24, 9 (LXX *κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο κ. τ. λ.*), beidemal von dem Zusammenbiegen der Kniegelenke des sich legenden Löwen, wie auch beidemal mit dem Zusatze מי יקימנו „wer mag ihn aufrichten?" Demzufolge ist כרע gleichsam ein Inchoativum des נפל und seiner Synonyma. Von Bedeutung ist hierzu auch Richt. 5, 27 (Sissera, als ihm Jael einen Nagel durch die Schläfe geschlagen) בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד, LXX *ἀναμέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατεκυλίσθη* (Alex. *συγκάμψας*)· *ἔπεσε* (*καὶ*) *ἐκοιμήθη* — *κατακλιθεὶς ἔπεσε· καθὼς κατεκλίθη* (Alex. *ἐν ᾧ ἔκαμψεν*), *ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθείς* (Alex. *ταλαιπωρός*). In gleicher Aufeinanderfolge erscheinen כרע und נפל mit ihren Gegensätzen Ps. 20, 9 המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד, LXX *αὐτοὶ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσαν, ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἀνωρθώθημεν.* Mit demselben Verbum transitiv LXX auch Ps. 18, 40 (39) תכריע קמי תחתי *συνεπόδισας* (*πάντας*) *τοὺς ἐπανισταμένους ἐπ'*

---

propr. plicatum s. flexum, i. e. plicatis, flexis genibus esse, quod etiam nos vocare solemus zusammenbrechen, *inde supplicare. Eaedem notionum rationes insunt verbis* כרע, *propr.* krachen, *crocire* [krächzen], (*cognat. c.* רוע,) רעע *et* כנע *propr.* knacken (*cogn. c.* כרע), *ut* knicken *cum* nicken, *ex quibus per easdem translationes fit apud Hebraeos* כְּרָעַיִם [*crura*], *apud Occidentales γωνία, γόνυ, γνύξ,* [*γνάμπτειν,*] *genu*, knicken, Knix, Knie. — *Itaque quotquot ex his radicibus verba prodierunt, omnia originem onomatopoeticam habere apparet.*" — Von einer noch weiter gehenden Vergleichung etwa auch des obigen שׁחה mit dem hier erwähnten שׁאה hat dieser Etymolog abgesehen.

* Das einfache *πίπτειν* der LXX für כרע 2 Chr. 7, 3 (s. u.); Jes. 65, 12: doch ist נפל eigentl. erst eine Folge von כרע, s. die nächsten St.; angemessner ist schon *προπίπτειν*, s. u.

*ἐμὲ ὑποκάτω μου:** also auch hiernach ein ausdrückliches Zusammenthun (mit Knicken) der Füsse.

So liegt denn in כרע schon an sich und im Allgemeinen, was daraus für uns bei der zunächst in Betracht genommenen Adoration nur besonders hervortreten muss, dass es nämlich ganz und gar dem erwähnten *supplicare* (s. ob. S. 111) entspricht und demgemäss eigentlich ein unteres und dann überhaupt erniedrigendes Falten (*plicare*) des Körpers, zumeist durch Biegung der Kniegelenke, bezeichnet.

Die bisherige sprachliche Untersuchung und die nachfolgenden urkundlichen Stellen werden darthun, dass es eine wohl hauptsächlich aus Missverständniss des im Weitern mehrmals wiederkehrenden כרע על ברכים und zugleich aus Consequenz einseitiger Auffassung des obigen קדד (S. 128) entstandene irrige Annahme der Rabbinen ist: „כרע *Demissionem capitis cum superiore corpore usque in genua (denotat)*", Buxt. a. O., vgl. Carpz. a. O. (p. 323): „הכריעה *incurvatio ad genua, quae erat quasi geminatio seu duplicatio corporis.*"** Vielmehr wird sich das Verhältniss nach Maassgabe der Schriftstellen so gestalten, dass von dem gesammten השתחוה die Functionen des obern Körpers dem קדד, die des untern dem כרע zufallen, ohne dass bei letztrem die erstern, also die Krümmung überhaupt, grundsätzlich ausgeschlossen seyn müssten, wie das Nachfolgende weiter darthun wird.

Von kniefälliger Anbetung erscheint כרע zunächst

1) ganz absolut nur in Poesie, als:

---

* Vulg.: „*supplantasti insurgentes in me subtus me.*"

** Mit der nähern rabb. Modalität: „*In incurvatione illa primum ad latus sinistrum corpus deprimebant, postea ad dextrum* [vgl. ob. S. 107 das *circumagere*], *inde rursus caput et sese elevantes.*" (Wozu noch b. Otho, Lex. rabb. s. v. Preces, nach Berachoth: „*Qui orat — incurvare se debet* [יכרע] *usquedum conspiciantur omnes vertebrae, quae sunt in spina dorsi.*") — „*Ubi autem quinta vice* כריעה *peregerant, movebant sinistrum pedem, dextro sequente, et sic tres passus retrocedebant: ita locus fiebat* השתחויה *seu prostrationi.*" Demnach wäre das כרע ein ebenso in sich abgeschlossner Act als das השתחוה, vor welchem man den Körper erst wieder in seine Integrität versetzt hätte, nicht ersteres nur das Inchoativum des letztern. Allein diese ganze, bis auf die Zahl der „*pas*" abgemessne, Etiquette (vgl. folg. S.) ist ebenso gegen den Geist biblischer Einfalt und Innigkeit überhaupt, wie gegen den Eindruck der nachstehenden Belegstellen im Besondern.

לפניו יכרעו כל יורדי עפר Ps. 22, 30 (LXX ἐνώπιον αὐτοῦ προπεσοῦνται), doch selbst auch hier wenigstens mit dem parall. וישתחוו. Ebenso auch Ps. 72, 9 לפניו יכרעו ציים mit der noch expressiveren Parallele עפר ילחכו „Staub lecken“, vergl. ob. das noch völligere עפר רגליך ילחכו Jes. 49, 23 und Mich. 7, 17., also von der vollendeten Proskynese, wie denn wieder Jes. a. O. parallel stand אפים ארץ ישתחוו לך, und eben von dieser oriental. Sitte ob. (S. 110) b. Curt. 8, 7. 8 *„genua tibi ponere venerarique te ut Deum“* wechselte mit *„salutare prosternentes humi corpora.“* *

Sonst, und in Prosa durchaus, wird bei כרע, ebensowie vorh. bei נפל und קדד, der Anbetung (השתחוה) durch ausdrücklichen Zusatz noch besonders gedacht, so dass auch hiernach השתחוה, dessen nur bildliche Bedeutung schon früher abzulehnen war, nicht selbst ein blosses „sich beugen“ u. dgl. ohne Pleonasmus seyn kann. Bei dieser Combination des כרע mit השתחוה ist letztres entweder voranstehend: so ungewöhnlich in der poet. St.

2) באו נשתחוה ונכרעה Ps. 95, 6 (LXX προςκυνήσωμεν κ. προςπέσωμεν αὐτῷ), mit dem Parallelgliede נברכה לפני יהוה, wo ברך (knieen, auf den Knieen liegen), dem Gesammtausdrucke in Gl. a. eben nur parallel ist, während LXX (κ. κλαύσωμεν) ונבכה lasen und demnach diese poet. Verbindung und Ordnung der Originalausdrücke selbst auffällig fanden. Ebenso fern steht dieser schwungvollen St. aber auch die hieraus einen besondern antiquar. Ritus abstrahirende prosaische und pedantische Erklärung bei Carpz. a. O. p. 323: *„omissa Kidda, quartus venerationis religiosae ritus additur, cujus nomen, Geniculatio, obviam mihi factum non est, verbum autem de-*

* „Ein auf einer Stele aufgefundenes Bruchstück aus der ägypt. Geschichte des 12. Jahrhunderts vor der christl. Zeitrechnung“ (E. v. Rougé in *Revue Contemporaine*) enthält nach „Ausland“ 1859, 14. S. 321 ff. u. a. (323) Folgendes: „Der Fürst von Bachtan [Bagistan, in Mesopotamien] ging mit seinen Kriegern und seinen Häuptlingen [dem zu Heilung seiner Tochter Bint-reschit — בת ראשית? — dahin überbrachten Gott von Thebais] Chons, dem Berather, entgegen; nachdem er sich mit dem Bauch zur Erde geworfen, sagte er“ cet. Vergl. auch 325: Eine Inschrift Ramses IV. zeigt uns „die Völker Nordsyriens in seiner Gegenwart zu Boden liegend und alle Asiaten vor ihm zitternd,“ — und hierzu wieder ob. Mich. 7, 17 „sie werden lecken Staub wie die Schlange, wie Erdenkriecher, zittern“ cet.

missam genuum flexionem notat. Judaei namque templum ingressi in bene mundato pavimento, ex quo nulla vestium inquinatio erat metuenda, prostrati expansis manibus in terra adorabant versus Sanctum Sanctorum, deinde stantes orabant, et tandem ultimo devotionis actu ad genua se flectebant, adspiciendo semper ad Sanctuarium" cet. — Oder es folgt, wie naturgemäss und daher in Prosa ausschliesslich, das השתחוה dem כרע nach, als

3) כרעו המלך וכל הנמצאים אתו וישתחוו 2 Chr. 29, 29 (LXX *ἔκαμψεν — καὶ προςεκύνησαν*), was auch synonym ist theils mit dem absol. משתחוים V. 28, theils mit ויקדו וישתחוו V. 30 s. ob. Ebenso, positiv wie negativ, Esth. 3, 2 כרעים ומשתחוים להמן...ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה und V. 5 אין מרדכי כרע ומשתחוה לו, wo LXX alle 3mal כרע einfach im השתחוה ganz mitaufgehn lassen und nur letzteres (durch *προςκυνεῖν*) wiedergeben. Dabei wolle man zu rechter Würdigung des Originalausdrucks nicht vergessen, dass es sich an letztern St. um persische Proskynese (wovon ob. S. 109 f.) handelt. — Dasselbe genetisch noch specialisirter

4) ויכרעו אפים ארצה על־הרצפה וישתחוו והודות ליהוה 2 Chr. 7, 3 „sie beugten sich, das Antlitz zur Erde, auf das Pflaster und warfen sich nieder" cet., LXX *ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τ. γῆν ἐπὶ τὸ λιθόστρωτον καὶ προςεκύνησαν.**

Demnach verhält sich das mit השתחוה verbundene und zwar in der genauern und darum maassgebenden Prosa auch wirklich vorangehende כרע zu jenem als einleitender Theil und wesentlich so wie קדד, nur dass es sich hier mehr um die Nacken-, dort mehr um die Kniegelenke handelt.

Ein zunächst diesem כרע entsprechender, das קדד aber einschliessender Parallelausdruck ist כפף (vgl. כף hohle Hand) Mich. 6, 6: „womit mag ich entgegenkommen Jehovah? אִכַּף לאלהי מרום, beugen will ich mich dem Gott der Höhe", — wenn man zumal vergleicht einerseits Jes. 58, 5 die Bussübung כף כאגמן ראשו „beugen wie Schilf sein Haupt" (LXX

* Vgl. Carpz. a. O.: „*ad medium corporis incurvarunt se et deinde super pavimento lapideo templi se prostrarunt adorando, ita ut quasi duplex esset actus, sed quasi junctim praestitus*" cet.

κάμπτειν τὸν τράχηλον), und andererseits Ps. 145, 14 כפופים im Parallelismus mit נפלים.

Obschon nun aber כרע selbst die Kniebeugung wesentlich miteinschliesst und dadurch dem solennen השתחוה dient, so nimmt das Wort doch eine **unerwartete Wendung** da, wo es ausdrücklich mit den Knieen verbunden wird, zunächst als כרע על ברכיו. So auf die Kniee beschränkt und dadurch von noch weiterem Dahinsinken ausgeschlossen, ist es nämlich nicht mehr Gestus der Anbetung, sondern des **Gebetes**, vielleicht darum, weil die Anbetung doch in der That auch innerlich ein noch tieferes Hinsinken und unbegrenztes Sichversenken ist, gewiss aber auch zugleich darum, weil das an Gott im Himmel gerichtete Wort des Gebetes das Niederliegen des Angesichts im Staube gradezu unmöglich machte* und vielmehr, neben der Erniedrigung auf die Kniee,** eine gen Himmel gewendete Stellung des Hauptes bedingte,

---

* S. ob. S. 123 f. Denn nur ausnahmsweise und bei nur wenigen Gebetsworten findet man es wie Matth. 26, 39 *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ* (Marc. 14, 35 *ἔπεσεν ἐπὶ τῆς γῆς*) *προςευχόμενος κ. λέγων* —, und selbst dafür hat Luc. 22, 41 f. das in diesem Falle gewöhnlichere *θεὶς τὰ γόνατα προςηύχετο λέγων* —, wie auch Act. 7, 60 *θεὶς τὰ γόνατα ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ· κύριε κ. τ. λ.*, 9, 40. 20, 36. 21, 5. Einmal nur zeigt sich Marc. 15, 19 *καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προςεκύνουν αὐτῷ* (Matth. 27, 29 *γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιζον αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), wonach zur Kniebeugung eben wohl auch die Caricatur der vollen Huldigung, wie durch das Wort, so auch durch Hinabbeugen des Oberkörpers gefügt wurde. Sonst findet sich auch das so eben (b. Matth.) erwähnte *γονυπετεῖν τινα* (von *γονυπετής* wie *γονυκλινεῖν* von *γονυκλινής*) als Fallen auf die Kniee mit einem Anliegen an jem., Matth. 17, 14 f. Marc. (1, 40.) 10, 17; desgl. auch Eph. 3, 14 ff. *κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) — ἵνα δώῃ ὑμῖν κ. τ. λ.* Objectiv dagegen steht *προςέπεσε τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων κ. τ. λ.* Luc. 5, 8. (S. ob. S. 114. 126 f.)

** S. ob. S. 111; vergl. hier noch Virg. Aen. 12, 930 sq.: „*ille humilis supplexque oculos dextramque precantem protendens*“ cet. Auch ward speciell der ברכים כרעות als Zeichen der Hinfälligkeit schon (S. 113) gedacht, wie Hiob 4, 4 ברכים כרעות תאמץ (LXX *γόνασιν ἀδυνατοῦσι θάρσος περιέθηκας*). — Der etwaige Singular (בֶּרֶךְ s. u.) statt des gewöhnl. Duals (בִּרְכַּיִם) steht in der Verbindung mit כרע mehr rhetorisch-poetisch und berechtigt schon wegen der gesammten oriental. Anschauungsweise nicht, dabei an ein nur einseitiges (halbes) Knieen zu denken. — Vergl. unt. die archäol.-kirchl. Bestimmungen hierüber.

gesichert und noch gesteigert durch das mitbetende Emporstrecken der Arme und Hände.*

Diese Kniebeugung zum **Gebet** finden wir in folgenden Ausdrucksweisen:

1) כרע על ברכים, „sich niederlassen auf die Kniee" — so einmal ohne Beziehung auf das Gebet, aber in lehrreicher Anschaulichkeit, Richt. 7, 5 ff., LXX *κλίνειν ἐπὶ τὰ γόνατα* (Alex. *κάμπτειν τὰ γ.*), von der Stellung um aus einem Bache Wasser zu schöpfen; und daraus wird der Ausdruck auch als Gebetsritus schon verständlicher, wie es 2 Chr. 6, 12 f. von Salomo, als er zum Tempelweihgebet sich anschickt, heisst: וַיִּבְרַךְ על ברכיו נגד כל קהל ישראל ויפרש כפיו השמימה (LXX *ἔπεσεν ἐπὶ τὰ γόνατα*), und wiederum nach Vollendung desselben 1 Kön. 8, 54: קם מלפני מזבח יהוה מכרע על ברכיו וכפיו פרשות השמים (LXX *ὤκλακὼς*** *ἐπὶ τὰ γόνατα*), so dass denn ברך על ברכיו (vgl. auch ob. Ps. 95, 6 נברכה) und כרע על ברכיו Synonyma des Gebetsritus sind,*** daher ersteres auch im Chald. Dan. 6, 11 הוא ברך על ברכוהי ומצלא וגו' (Gr. *ἦν κάμπτων ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ καὶ προςευχόμενος*), und letzteres auch Esr. 9, 5 ואכרעה על ברכי ואפרשה כפי אל יהוה (LXX wie ob. Richt. 7, 5; vgl. S. 124). — Mit dem Object erscheint das כרע על ברכיו ebenfalls im Sinne des Flehens

---

* Wesentlich dasselbe gilt auch von dem mehr topischen Ausbreiten der Hände gegen Jerusalem und den Tempel 1 Kön. 8, 38. 42. 48. 2 Chr. 6, 29. 34. 38 und das Allerheiligste Ps. 28, 2; vgl. Dan. 6, 11 u. ob. S. 118. Wenn es hiergegen altchristliche Sitte ist, wozu auch der Stand unserer Altäre auffordert, gegen Morgen anzubeten, so kommt das nicht von einer Hinwendung (der Abendländer) nach Jerusalem und den Stätten des Erdenwandels Jesu oder nach dem Paradiese, sondern einfach von dem Hinblicken nach dem „Aufgang aus der Höhe" (Luc. 1, 78 f.): vgl. Hildebr. rit. or. p. 5—22.

** Dieses schon oben berührte Verb. (*ὀκλάζειν*) mit seinen mannigfachen Bildungen (worunter auch *ὀκλαδίας* Klappstuhl) ist eigentl. hocken, mit gebognen Knieen auf den Fersen sitzen: vom Wechsel hierin Hom. Il. 13, 281 *μετοκλάζει καὶ ἐπ' ἀμφοτέρους πόδας ἷζει*; vergl. *κλᾶν* brechen, und ob. S. 130 f. zu ברך.

*** Dies wiederlegt denn offenbar die obige rabb. traditionelle Deutung, כרע (על ברכים) bezeichne eine Krümmung des Oberkörpers bis auf die Kniee hinab, während es vielmehr eine solche auf d. Kn. selbst ist, womit ja auch das Händeausbreiten gen Himmel sich allein wohl vereinigt.

2) ויכרע על ברכיו לנגד אליהו ויתחנן אליו 2 Kön. 1, 13 (LXX ἔκαμψεν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτ. κατέναντι Ἠλ. κ. τ. λ.).

Die an solchen Stellen mit kniefälligem Gebete meist verbundene Ausbreitung der Hände „gen Himmel" und „zu Jehovah" geschah so, dass die innere Hand dorthin gekehrt war, daher eben fast ausschliesslich פָּרַשׂ כַּפַּיִם (LXX unterschiedlos m. χεῖρας), wie schon Exod. 9, 33 vgl. Ps. 44, 21 (auch mit intensivem Piel, „ausstrecken", Jes. 1, 15. Hiob 11, 13 vorangehend הכין לב; und mit שִׁטַּח Ps. 88, 10): wogegen פֵּרַשׂ יָדַיִם (Ps. 143, 6. Klagl. 1, 17 פ׳ בידים) um so seltener; vgl. übrigens 2 Macc. 3, 20 πᾶσαι προτείνουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν, ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν. Dasselbe Verhältniss auch zwischen dem generelleren üblichen נשא כפים (Klagl. 2, 19. Ps. 63, 5 vgl. 141, 2 משאת כפי, 119, 48 אל מצותיך, also nicht „Anbetung", sondern Gebet darum, parall. אשיחה בחקיך) und נשא ידים (Ps. 28, 2. 134, 2. Hab. 3, 10); hierzu vgl. 1 Tim. 2, 8 προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας — ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας. Auch das הרים יד Exod. 17, 11 (LXX ἐπῆρε) mit dem Gegensatze הניח יד (LXX καθῆκε) dürfte Gebet seyn, und zwar mit beiden Händen (Dual V. 12), die daher auch auf beiden Seiten gestützt werden mussten, möglicherweise aber auch spec. Segen, wovon grade הרים im Folg.

Die Bedeutung dieses Emporstreckens von Armen, Händen und Fingern gen Himmel — dieses Wachsen nach oben neben der Verringerung nach unten (im Knieen) — ist klar verständlich, ist Trachten nach Hülfe und Trost von Gott, wie der Säugling sich der Mutter entgegenstreckt, ihn auf- und seiner sich anzunehmen. Man lese nur Klagl. 1, 17 פרשה ציון בידיה אין מנחם לה, oder Ps. 143, 6 f. פרשתי ידי אליך נפשי כארץ עיפה לך, „ausgestreckt habe ich meine Hände zu Dir, meine Seele (ist) wie lechzend Land nach Dir." Dazu auch noch das Aufheben der Augen (Ps. 123, 1 אליך נשאתי את עיני הישבי בשמים, Joh. 11, 41 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπε· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι, ὅτι ἤκουσάς μου, — wogegen der Zöllner Luc. 18, 13 οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπᾶραι κ. τ. λ.), und der Seele (Ps. 25, 1. 143, 8 אליך נשאתי נפשי) wie „des Herzens zu Händen" (Klagl. 3, 41 נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים, LXX ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν πρὸς ὑψηλὸν ἐν οὐρανῷ). — Sagt dann auch

Gott selbst Jes. 65, 2 פֵּרַשְׂתִּי ידי כל היום אל עם סורר so ist der Hülfespendende nun eben der Bittende, wie der Apostel sagt (2 Cor. 5, 20): *δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ· καταλλάγητε τῷ θεῷ.* *

Von diesem Händeausbreiten ist biblisch wesentlich verschieden das Handerheben, verschieden auch von dem was wir „Hände aufheben" nennen, sey dies nun ein senkrechtes Zusammendrücken der Handflächen vor der Brust (cathol.), oder ein Händefalten, wovon nachher. Das biblische Handerheben erscheint nämlich zur Begleitung des Schwurs und des Segens. Für den Gestus Schwörender lautet der Ausdruck fast durchgängig mit dem Singular (יד), wie auch wir nur mit Fingern der grade emporgehaltenen Rechten einen Eid ablegen; entweder הרים יד (Gen. 14, 22 אל יהוה עליון), oder נשא יד (Ps. 106, 26. Ezech. 20, 6), vergl. Apoc. 10, 5 f. *ἦρε τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Oft ist dieses Symbol, auch ohne Eidesinhalt, s. v. a. Schwören, wie (von Gott selbst gesagt) Exod. 6, 8. Num. 14, 30. Neh. 9, 15. Als eine besonders gewichtige Betheurungsgeberde kommt das „gen Himmel erheben" (הרים אל השמים) beider Hände, der Rechten und der Linken, nur einmal vor, Dan. 12, 7; vergl. übrigens auch das אמן אמן des Volks במעל ידיהם Neh. 8, 6., und auch bei den Griechen war *χειροτονία* (*χεῖρας ἀνατείνειν*, Xenoph.) Zeichen der Beistimmung.** Ist übrigens diese eine mehr senkrechte, was hier schon der Beisatz „gen Himmel" u. dgl. lehrt, so ist das andre Symbol des Handerhebens, nämlich um zu

---

* Jene Darstellung Flehender als die Hände emporstreckend, weil so naturgemäss, ist namentlich auch bei Homer häufig (wo *χεῖρας ἀνέχειν θεοῖς, χ. ἀείρειν, ἀναφέρειν, ὀρέγειν, πεταννύναι* cet.), ebenso wie bei den Römern besonders als „*ad coelum manus tendere*" (Caes. B. C. 2, 5; vgl. Virg. Aen. 12, 196 *tenditque ad sidera palmas*, Ovid. Met. 8, 849 *tendens super aequora palmas*), oder auch „*manus ad coelum attollere*" (Liv. 10, 36 *man. ad coel. attollens, voce clara ita ut exaudiretur, templum Jovi Statori vovet* cet.); und selbst noch dem „*tollere manum*" als Zeichen der Verwunderung (Cic. Acad. 2, 19. Epp. 7, 5. Catull. 53, 4 *admirans ait haec manusque tollens: Di magni* cet.) liegt eine wenigstens scheinbare Gottesanrufung zu Grunde.

** Hildebr. rit. orant. p. 154: „*Scriptoribus sacris chirotonia dicitur impositio manuum orandi causa fieri solita.*" S. das Nächstfolgende.

segnen, mehr horizontal, besonders wo es Handauflegung ist, nämlich auf das Haupt* eines hierzu wohl eigentlich Knieenden, und viell. auch daher בֵּרֵךְ, doch (vgl. S. 130 f.) dies wenigstens bald ganz uneigentlich, denn 1 Kön. 8, 14 (2 Chr. 6, 3) steht die Gemeine den Segen empfangend, in welchem Falle der Segnende seine Hände bis zur Schulter oder noch höher erhebt,** vgl. 2 Chr. 30, 27 ויקמו הכהנים הלוים ויברכו את העם. Für den Segensgestus nun findet sich im a. t. Codex der Singular (וישא אהרן את ידו (אל העם ויברכם, Lev. 9, 22 (doch ידיו קרי), im N. T. von dem scheidenden Herrn selbst ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς, Luc. 24, 50; vgl. Sir. 50, 20 καταβὰς ἐπῆρε χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἐκκλησίαν υἱῶν 'Ισραήλ, δοῦναι εὐλογίαν κυρίῳ ἐκ χειλέων αὐτοῦ κ. τ. λ. Doch gehört das segnende Händeerheben, und zwar selbst nach den angeführten letzten Worten, selbst mit unter die Categorie des betenden Händeerhebens, da jeder Segen nur ein Gebet ist und hinwiederum Gottes Preis mit demselben hebr. Worte des Segnens (בֵּרֵךְ, LXX εὐλογεῖν) benannt wird, sowie dieses auch oben dem flehenden (ידים) נשא כפים Ps. 63, 5. 134, 2 parallel stand. — Unter dieselbe Anschauung fällt endlich auch noch das Händeauflegen (ἐπιτιθέναι χεῖράς τινι oder ἐπί τινα, ἐπίθεσις χειρῶν) ebenfalls zur Segnung, übrigens auch noch ausdrücklich mit Gebet verbunden Matth. 19, 13. Act. 6, 6., — und zwar erfolgte dieser Ritus *a)* zu Heilungen Luc. 4, 40. Marc. 8, 23 f. (vgl. 5, 23); 16, 18 (womit parallel

---

* Hier ist namentlich bemerkenswerth Gen. 48, 14 ff., wo Israel, seine rechte Hand auf das Haupt Ephraims und seine linke Hand auf das Haupt Manasses, und zwar, um ihrer momentanen Stellung willen, kreuzweise legend, die beiden Enkel mit der Andeutung segnet, dass der mit der Rechten gesegnete Jüngere grösser seyn werde (V. 19).

** S. Deus. b. Joh. Gerhard, de benedictione eccles., ed. 4, p. 6. — Otho, Lex. rabb. philol. (s. v. Sacerdotes) aus Sota: „*Benedictio sacerdotum debet fieri in lingua sancta. Quomodo autem fit? In provinciis ipsam dicunt ut tres benedictiones, in Sanctuario vero ut unam. In Sanctuario dicunt nomen (Jehova) ut scribitur, in provinciis vero per cognomina ejus* [ob. S. 65]. *In provinciis sacerdotes manus suas ad humeros tollunt, sed in Sanctuario supra capita sua, excepto summo sacerdote, qui manus suas ultra laminam non elevat.*" Näheres über die Synagogalgebräuche bei dem priesterl. Segen s. Vitringa de Synag. vet. III, 2, 20. — Vgl. auch J. H. Häner, de ritu benedict. sacerdotal., II. §. 20 sqq.

Jac. 5, 14 Beten mit Salben), weiter *b)* zu Mittheilung des heil. Geistes Act. 8, 17 und dieses wieder spec. *c)* als Weihung zu einem kirchlichen Amte Act. 6, 6. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. II. 1, 6.* —

Haben wir vorhin כרע על ברכיו durchgängig als Geberde des Flehens gefunden, so erscheint כרע in Verbindung mit בֶּרֶךְ doch aber auch wirklich noch als Zeichen der Huldigung, freilich dann ganz anders formulirt, nämlich als Subject die Kniee, welche das bisher von der ganzen Person ausgesagte und mit dem על ברכים beschlossne כרע nun selbstständig allein vollziehen. Wir finden diese, so allerdings in noch andrer Bedeutung als oben (S. 113. 135) gemeinten, ברכים כרעות mit ל des Objects als Cultusgeberde sowohl vom Götzen- als vom Gottesdienste, nämlich:

1) כל ברכים אשר לא כרעו לבעל וכל פה אשר לא נשק לו**, 1 Kön. 19, 18., LXX (characteristisch) *πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ*, einfacher Röm. 11, 4 *οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ*; und als Contrast davon

2) כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון, Jes. 45, 23., wo mithin im Parallelismus ebenfalls eine Auslegung dieser Kniebeugung, nämlich der Huldigungs-Eid, beigefügt wird; LXX hier ebenso wie Röm. 14, 11 *ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται* (Alex., Vat. *ὀμεῖται*), so dass in dem Werke der Zunge die That des Knies ebenfalls wieder ihre Dolmetschung findet, oder vielmehr Wort und Geberde gleichermaassen huldigen und sich mancipiren.

Vom Speciellen, — worunter wir oben auch zugleich (IV[a]) das Verb. בָּרַךְ (chald. בְּרַךְ) bei dem synonymen כרע (S. 136 2 Chr. 6, 12 f. vgl. 1 Kön. 8, 54; S. 133 Ps. 95, 6) mitaufzuführen hatten, — wieder auf das Generelle zurückgehende, aber auch nur vereinzelt vorkommende Andachts- und Adorationsausdrücke sind uoch folgende zwei:

* Vgl. HILDEBR. rit. orant. p. 154 sqq. Ein Seiten- und Gegenstück von dem alttestam. priesterlichen סמך יד על ראש des Opfers Exod. 29, 10. 15. 19. Lev. 1, 4. 3, 2. 8, 14. 16, 21.

** Ueber diese Eidololatrie des Kusses s. ob. S. 108. Vgl. dazu uoch (mit *ν* im Simpl.) das Skolion b. Athen. Deipnos. 15, 50:

πάντες γόνυ πεπτηῶτες ἁμὸν
* * * *κυνεῦντί τε δεσπόταν*
καὶ μέγαν βασιλέα φωνέοντες.

V) גָּהַר,

d. i. eben auch schon phonetisch „*kauern*", s. ob. zu כרע; dies aber nur 1 Kön. 18, 42 (Elias auf dem Carmel) ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכו, LXX *ἔκυψεν ἐπὶ τὴν γῆν κ. ἔθηκε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀναμέσον τῶν γονάτων αὐτοῦ.* Auf die eigenthümliche Anschaulichkeit dieser Stellung ward schon früher verwiesen. Das „Kauern" selbst hebt im Allgemeinen auch noch die dritte, Leib und Füsse vermittelnde, Articulation hervor; im Griech. entspricht ihm am meisten das (S. 136 mit *ὀκλαδίας* Klappstuhl) erwähnte *ὀκλάζειν*. Die „gebogenen Kniee" selbst könnten dabei in die Höhe stehend gedacht werden; dasselbe Kauern und Zusammenklappen kann aber auch bei aufliegenden Knieen stattfinden. Und jedenfalls erscheint diese letztere Gestaltung des גהר eines Propheten in so bedeutsamen Momenten, weil der Adoration näher, ungleich angemessner; vergl. auch den ihr sonst verwandten Zusatz ארצה, sowie das *ἔκυψεν ἐπὶ τὴν γῆν* der LXX. Nur dass hier als singulär noch hinzutritt das „Legen des Hauptes zwischen die Kniee", statt es, wie sonst, einfach mit auf die Erde hinzustrecken, und ebendeshalb auch ein, diese Zusammenfaltung deutlicher bezeichnendes, singuläres Verbum (גהר). Diese äussere Modification des eigentlichen השתחוה aber fügt der Hingesunkenheit vor Gott noch die Versenkung in sich selbst hinzu, d. h. der Adoration die Contemplation, vereinigt in Andacht.

Endlich findet sich als wirkliches Adorationsverbum, aber ausschliesslich von abgöttischer Verehrung,* noch

VI) סָגַד,

niederfallen, chald. סְגִד, wie denn überhaupt das W. mehr

---

* Bei gottesdienstlicher und götzendienerischer Proskynese wird deren Verbis häufig noch עבד (von Cultushandlungen oder eben Gottes- und Götzendienst, bes. durch Opfer) beigefügt. So dies entw. nachstehend 2 Kön. 21, 3. (2 Chr. 33, 3.) Ps. 72, 11., oder vorangehend 1 Kön. 9, 6. 16, 31. 22, 54., wo LXX immer *δουλεύειν*, dagegen aber auch *λατρεύειν* und zwar ebenfalls z. Th. nachfolgend Exod. 20, 5. 23, 24. Deut. 4, 19. 30, 17. 2 Kön. 17, 35., z. Th. vorausgehend Deut. 8, 19. 11, 16. Jos. 23, 16. Richt. 2, 19. 2 Chr. 7, 19. Im N. T. steht letzteres (*λατρ.*) bei der Verbindung mit *προςκυνεῖν* ebenfalls nach: Matth. 4, 10. Luc. 4, 8 (vgl. Röm. 1, 25).

aramäisch und arabisch ist, vergl. „*Moschee*“ d. i. Anbetungshaus. — Im Hebr. zeigt es sich

a) einfach, Jes. 44, 15 יפעל אל וישתחו עשהו פסל ויסגד למו (LXX *προςκυνοῦσιν αὐτοῖς*); und so auch V. 19 לבול עץ אסגוד;

b) verbunden mit dem eigentl. Adorationsverbum, Jes. 46, 6 (יעשהו אל) יסגדו אף ישתחוו, LXX *κύψαντες προςκυνοῦσιν (αὐτοῖς)*, und 44, 17 (שאריתו לאל עשה לפסלו) יסגוד לו וישתחו ויתפלל, wo dem Anbeten das Beten nachfolgt (hier LXX für beide VV. bloss *προςκυνεῖ*).

Ganz ebenmässig steht das chald. סְגִד

α) einfach, Dan. 3, 12 (לצלם דהבא די הקימת) לא סגדין, Gr. *οὐ προςκυνοῦσι*, und

β) verbunden mit vorangehendem (על אנפוהי) נפל, ob. (S. 127) Dan. 2, 46. 3, 5. 6. 7. 10 f. 15.

Die bisherigen linguistisch-exegetischen Erhebungen enthalten das Thatsächliche der biblischen Anbetung in ihrer äussern Gestaltung. Danach besteht diese wesentlich im Hinsinken des ganzen Menschen gegen ihr Object (השתחוה), durch ihre Selbstlosigkeit jähling vollzogen (נפל), obwohl auch dann unwillkürlich noch articulirt durch Verneigung (קדד) und Kniebeugung (כרע, ברך),* die letzteren nur im Gebet oder in seltneren Fällen etwa zu Graden der Huldigung oder symbolischer Abbrevirung derselben isolirt. Principiell und darum vorwaltend ist Adoration Gottes ein Versinken des ganzen Menschen vor Ihm. —

Wohl sagt der Herr: „es kommt eine Stunde und ist jetzt, wo die wahrhaftigen Anbeter werden anbeten (*οἱ ἀληθινοὶ προςκυνηταὶ προςκυνήσουσι*) den Vater in Geist und Wahrheit, — Geist ist Gott“ (Joh. 4, 23 f.). Sollte aber diese „Anbetung in Geist und Wahrheit“ jene somatische ausschliessen? Wir haben an andrem Orte (S. 41) schon gezeigt, was es für eine Bewandtniss mit *ἀλήθεια* und *ἀληθινοῖς προςκυνηταῖς* habe. Nicht das Wie und Womit, sondern nur das irdische Wo bildet dort, schon nach Zeugniss des Gleich-

* Alles, das Ganze und die Articulationen, ob. S. 120 b. Baggesen.

lautes der feierlichen Einführung und der Formel selbst, den Gegensatz (V. 20. 21 „es kommt eine Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem anbeten werdet"). Der Inhalt des Gefässes wird betont, nicht dieses zerbrochen. „Der Geist ist das lebendigmachende, das Fleisch nützet Nichts" (Joh. 6, 63), „denn nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken" (Röm. 14, 17), und „nicht besteht es in Wort" (ἐν λόγῳ, 1 Cor. 4, 20); dennoch heisst es auch: „so ihr nicht asset das Fleisch des Menschensohnes und tranket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch selber" (Joh. 6, 53), und heisst der Lebensfürst selbst „das Wort" (ὁ λόγος, Joh. 1, 1). Das Eine, eben hervorgehoben, schliesst das Andre, wovon nicht zugleich die Rede ist, noch nicht aus.

Dass insonderheit die leibliche Anbetung durch die „in Geist und Wahrheit" nicht ausgeschlossen werde, davon zeugen in Thaten unsere steten Vorbilder, welche in und mit dém Leibe angebetet haben, — wie Moses (Exod. 34, 8. Num. 16, 22) und David (2 Sam. 12, 20), und auf ihren Knieen gebetet haben, ein Salomo (2 Chr. 6, 13), Daniel (6, 11) und Esra (9, 5), ein Petrus (Act. 9, 40) und Paulus (Act. 20, 36. 21, 5. Eph. 3, 14), wie hoch jener auch immer die „lebendigen Steine" am „geistlichen Hause" mit „geistlichen Opfern" (1 Petr. 2, 5) stellt und dieser das „im Geiste Gott dienen" (Philipp. 3, 3. Röm. 1, 9). Ja unser Herr selbst, welcher die „Anbetung in Geist und Wahrheit" dort weissagte, hat zu seinem Vater im Himmel gebetet anbetend an der Erde auf den Knieen und dem Angesicht (Marc. 14, 35. Luc. 22, 41 f. Matth. 26, 39 f.). Und selbst noch im Himmel werden also anbeten, niederfallend auf ihr Angesicht, die Heiligen vor dem Throne Gottes: s. Apoc. 4, 10. 5, 14. 11, 16. 19, 4; und auch alle Engel sollen anbeten den Sohn, Hebr. 1, 6 (Ps. 97, 7), in dessen Namen überhaupt „jedes Knie sich beugen soll derer die im Himmel und auf Erden und unter der Erde." (Philipp. 2, 10.)

Ist Das etwa das Gegentheil der „Anbetung in Geist und Wahrheit?" Besteht diese in Ausschliessung des leiblichen Mitbetens? Wir haben früher (S. 47 f.), gefunden, dass der heilige Sprachgebrauch für „das Wahre" (τὸ ἀληθινόν) auch „das Lebendige" sagt. Wahrlich aber, in jener Hinwerfung

ist mehr „Leben“, wie auch das *λατρεύειν θεῷ ζῶντι* (Hebr. 9, 14) es erheischt, und in diesem Leben mehr „Geist,“ und in diesem Geist auch mehr „Wahrheit,“ als in kühler Unbeweglichkeit. Mit einem formenreichen Bethause soll die Erscheinung der Beter und Anbeter darin harmoniren. Ein gothischer Dom, der mit überwältigend verständlichem Eindruck aus reicher und würdiger geschichtlichen Leiblichkeit aufsteigend dem Himmel sich entgegen lichtet, wie sein markerschütternder warmer Orgelton wird mit starren und kalten „Lebendigen“ in seiner Mitte, zumal bei ebenmässig verblassten Agenden und matten Gesängen, nur eine um so grellere Dissonanz bilden. Ist das stille Hinsinken in Anbetung ein durchdringender Bussschrei und Preisgesang und grade in solcher Entkleidung vom Worte noch geistiger als selbst dieses; so ist der bewusste Widerspruch dagegen schnöder Ausdruck freveln Hochmuthes vor — Gott dem Allmächtigen und Heiligen, zugleich eine Heuchelei mit dem Worte „Geist“, in jedem Falle aber ein offenes Bekenntniss der Lauheit und tiefer des Unglaubens. So lange wir im Leibe wallen, gehört dieser Leib mit zu uns; seine Mitdemüthigung ist dem in Wahrheit anbetenden Geiste auch ein wahres Bedürfniss, ohne die er Sättigung des religiösen Dranges nicht findet. Und wenn so der Christ im einsamen Kämmerlein auch leiblich sich ergiesst vor seinem Herrn und Gott, soll es fern bleiben von der Gemeine, der da ist „Ein Leib und Ein Geist?“ (Eph. 4, 4.)

Nicht Leib und Geist sind hier Gegensätze, wohl aber Geistigkeit und Spiritualismus, welcher in auszehrender Krankhaftigkeit zu dem realen Geiste sich nicht anders verhält, als der Vampyr zu seinem Opfer. — Wer sich zu geistig, zu hoch und gebildet dünkt, vor Gott dem Herrn niederzufallen, den mag ein herziger Heide beschämen. Denn ein allgemeiner instinctiv-menschlicher Trieb ist der zu leiblicher Mitanbetung der Allmacht. Diesen Hang und Drang hat die Morgenfrische des Orients am tiefsten empfunden und am frühsten formulirt. Dort „in Sems Hütten“ (Gen. 9, 27) ist nun auch unsere Heimath, unser Erbe. Die im Evangelium (Joh. 4) der Weissagung von einer „Anbetung in Geist und Wahrheit“ nächst vorangehende geschichtliche Wahrheit

aus demselben untrüglichen Munde ist (V. 22) diese: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Ein Stück davon und ein Hülfsmittel dazu ist auch die hebräische Anbetung, und diese darum in Wort und That mitherübergenommen in den Neuen Bund, worin es, wie überhaupt, so auch hiervon gilt „zu preisen Gott an eurem Leibe“ (1 Cor. 6, 20) und „zu begeben eure Leiber als ein Opfer, lebendig, heilig, Gott wohlgefällig, — euer vernünftiger Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, Röm. 12, 1).* Also schliesst die biblische „Vernünftigkeit“ der Verehrung Gottes die durch „den Leib“ nicht allein nicht aus, sie fordert dieselbe, als zum Ganzen des Menschen gehörend, ausdrücklich.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung der aus dem Worte Gottes geborenen Kirche des N. B., so finden wir in ihrem Alterthume** die in der maassgebenden h. Schrift selbst wahrgenommne Gestaltung der Anbetung und dann auch des Gebets nachstehender Maassen wieder.

Gewiss eine Folge des Ueberschwellens der Gemeine über das heil. Land nicht allein, sondern auch über den Orient, mit andern Worten eine Wirkung ihrer Catholicität und ihres sich unaufhaltsam bethätigenden öcumenischen Characters, ist es, vielleicht auch zugleich eine Nachwirkung des über die Geberde und andern äussern Dienst schon im N. T. sich überhaupt erhebenden Geistes und Wortes, dass gerade *A)* das zunächst specifisch orientalische προςκυνεῖν (השתחוה, s. ob. S. 106 ff.) in dem ausgeführten Sinne mehr zurücktritt. Andrerseits aber geschieht dies hauptsächlich gerade auch wieder dadurch, dass die Adoration ihrer innern Allgemeinheit, als des Ausdrucks tiefster Pietät und Verehrung überhaupt, sich

* Vergl. b. Hubner, de genuflexione (1711) §. XXXIII. Augustin., Hieron. cet.

** Literat. b. Augusti, Denkwürdd. B. V, S. 378 f.; Christl. Alterth. §. 138: u. A. Orig. περὶ εὐχῆς (de la Rue T. III.) c. 31. Fridericus, episc. Salernit., de modo orandi, b. Hildebr. rit. or. 1.

entäussert. Denn sowie einerseits die vorherrschend generelle biblische Proskynese allerdings auch speciell bei tiefer Trauer (z. B. Jos. 7, 6 vgl. 1 Macc. 4, 40) und Verschuldung (auch Anderer, z. B. Num. 16, 22 s. ob.) vorkommt, ebenso findet sich andererseits die *humiprostratio (humicubatio)* im christl. Alterthume zwar auch zuweilen noch generell, z. B. (als Ausdruck menschlicher Ohnmacht und Demuth) angesichts grosser Gefahren* und Entscheidungen (wie von Seiten der Bischöfe vor Eröffnung eines Concils), und zwar selbst — in noch erniedrigterer, zugleich aber auch geschirmterer Gestalt — unter dem Altare;** ganz vornehmlich aber doch in specieller Richtung und z. Th. modificirter Motivirung (s. u. Tert.), als Act Büssender (*μετάνοια μεγάλη*) und für sie Bittender: vgl. b. Hildebr. a. O. S. 121 sqq. bes. Tertull.,*** Ambros.,**** cet. So namentl. Theodoret. H. E. 5, 18 vom Kaiser Theodosius, der, vom Bischof Alexander wieder in den Tempel zugelassen, weder stehend noch knieend, sondern auf die Erde hingestreckt das Davidische Busswort rief (Ps. 119, 25): „es haftet am Staube meine Seele, erquicke mich nach Deinem Worte!" dabei das Haar raufend, die Stirn schlagend und Thränen vergiessend.

Doch sind auch diese Erscheinungen der Proskynese in

---

* So vom Bischof Alexander bei der drohenden arianischen Härese, Socrat. H. E. 1, 37.

** Vergl. Casal. Rom. De veterib. sacris Christianor. rit. Frcf. 1681. p. 32: „*Si aliquando saeva urgebat necessitas, prostrati in terra junctis vel etiam expansis manibus — fideles precari consueverant, ut — innumera sunt exempla;*" b. Hildebr. rit. or. p. 122 sq. 144: „Paulus Aringus *in Roma Subterr. imagines orantium sibi repertas tradit, quarum aliae ad pedes Domini humiliter procubuerunt*" cet.; p. 124 hervorragende Beispiele späterer Zeiten, von d. h. Benedict, Carl d. Gr. cet.

*** Z. B. De poenit. 9.: „*Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, illa quae peccavit tristi tractatione mutare — plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere*" cet. Vergl. C. 10: „*ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur.*"

**** S. ob. S. 105 „*sternere corpus suum conculcandum omnibus.*"

der Kirche mehr Gebetsbegleitung (bez. Abbitte) als Anbetung in dem Sinne, wie diese — grösstentheils wortlos in der — Schrift zumal A. T. vorwaltet.

Wesentlich denselben Character hat daher in der kirchengeschichtlichen Entwicklung *B)* die nun zugleich in demselben Grade häufigere **Kniebeugung** (*γονυκλισία, genuflexio, geniculatio*, s. ob. כרע),* indem sie die ursprüngliche Adoration aus dem angedeuteten Grunde, vielleicht als deren Abbreviatur, mitvertritt. Wir finden diese schwächere Devotion schon b. Hermas Past. 1, 1 (zu Gebet und Sündenbekenntniss); Jacobus d. Ger. auf den Knieen bis zu Fühllosigkeit derselben für das Volk betend b. Euseb. H. E. 2, 23 vgl. 5, 5; ebenso Constantin d. Gr. täglich mehrmals, b. dems. Vit. C. 4; b. Tertull. Scap. 4: „*quando non geniculationibus et jejunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae?*" und sonst vielfältig,** ganz bes. auch in der schottischen Kirche: s. HILDEBR. rit. or. p. 115 sqq. AUGUSTI Denkw. a. O. — Ihr Sinn ist: Symbolisirung des sittlichen Falles und darin Schuldbekenntniss, überhaupt Geknickt- und Gebrochenseyn, darum auch Ohnmachtsgefühl und Trauer, mit Bitte um Vergebung (*μετάνοια μικρά*), sowie alsdann die Wiedererhebung Ausdruck von Erlösung, Vergebung, Hoffnung, Leben und Seligkeit: vergl. HILDEBR. p. 112 sq., HUBN. §. XXV sq., AUG. Denkw. a. O. Solcher Bedeutung entsprechend geschah die Kniebeugung bes. zu Buss- und Bittgebeten (auch Fürbitten, nach Act. 7, 60***), namentlich an Busstagen, sowie bei Empfang der Sacramente cet. (HUBN. §. XVI sqq.).**** Ausgeschlossen war die

---

* Patrist. Stt. b. S. J. BAUMGARTEN, Erläut. d. chr. Alterthümer, 1768. S. 430; HILDEBR. rit. or., A. N. HUBNER, genuflex.

** S. auch Prudent. cathemer. hymn. 2 (ed. Amst. 1631. p. 31):

Te mente pura et simplici
Te voce, Te cantu pio,
Rogare curvato genu
Flendo et canendo discimus.

*** Stephanus θεὶς τὰ γόνατά ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μη στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην!

**** Näheres üb. den alten Gottesdienst mit Kniebeugung b. HILDEBR. p. 113 und üb. d. einzelnen Cultustheile mit derselben HUBN. §. XX sqq., wonach auch „*genua flectere magis solenne quam genu flectere.*" (S. ob. S. 135.)

Kniebeugung dagegen, eben wegen ihrer so nun vorherrschenden Bestimmung für Buss- und Fastenzeiten,* vom Oster- als Auferstehungs- bis zum Pfingstfeste und ebenso wieder von dem Sonn- als allwöchentlichen Ostertage;** doch knieeten auch dann die Büssenden *(poenitentes*, daher im Gegensatz der *stantes* auch *γονυκλίνοντες*, *ὑποπίπτοντες* genannt: HUBN. §. XVIII., AUG. a. O.). — Man ersieht aus diesen Instanzen, dass sich beim Niederfallen auf die Kniee mit dem Gebet und seinem Ritus die Anbetung mischte, wie es z. B. eben beim h. Abendmahl geschah und auch schon der Ausdruck *„de geniculis adorare"* (ob. Tert.) erweist. Uebrigens wird man auch hiernach, wie überhaupt, festhalten dürfen, dass auch das Knieen, je nach der Haltung des Hauptes dabei, ob gesenkt oder emporgerichtet, einen verschiednen Ausdruck — der Schuld und Beschämung, oder der Bitte und Zuversicht — gewähren müsse, wenn auch sein Grundton allezeit derselbe, der Demüthigung, seyn wird.***

Einen Contrast zum Knieen bildete das Gebet im Stehen,**** wie es zumal in den bemerkten kirchlichen Festzeiten des scharfen Gegensatzes zu Fall, Trauer und Busse stattfand.***** Die Berufung auf die h. Schrift selbst bietet hierfür weniger Anhalt: denn Gen. 18, 22. 19, 27 ist עמד לפני (את פני) יהוה

* Ausgenommen den Charfreitag, wo der Herr durch Kniebeugung verspottet worden, HILDEBR. p. 109 sq.

** *„Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus."* Tertull. cor. mil. 3. Vergl. ob. S. 124 Not.

*** An das subj. Kniefallen schliesst sich übrigens auch hier das obj. Kniefassen: vergl. ebend. *„quum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras"* (beiläufig eine ebenso tiefe als weitreichende Deutung des gesammten religiösen Niederfallens); De pudic. 13: *„et tu quidem poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens, conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternens in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrymas suadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem"* cet.

**** Daher *statio* wie auch rabb. עמידה s. v. a. Gebet. Vergl. AUGUSTI, Denkw. V, 391 ff. C. B. MICHAELIS, ritualia quaed. Cod. S. ex Alcorano illustr. 1739 (in Pott. Syll. comm. theol. II, 75 sqq.: p. 108 sq.).

***** *„Stare solennitatem significat, sicut genuflectere moerorem et luctum."* HUBN. §. XXII.

wohl mehr aufhaltendes Dazwischentreten (Intercession); ferner zu 1 Kön. 8, 22 (Salomo „stehend“ vor dem Altare mit ausgebreiteten Händen) gehört schliesslich V. 54 „er stand auf — מכרע על ברכיו, wonach das erstere „stehen“ ein nur uneigentlicher Ausdruck ist für das Sich-emporstrecken des übrigens auf den Knieen liegenden Oberkörpers; und ebenso bildet endlich auch Neh. 9. 4 f. das קום zur Lobpreisung nur einen Gegensatz des vorherigen מתודים ומשתחים V. 3 (s. ob. S. 124). Dagegen stand allerdings Josaphat und das Volk betend 2 Chr. 20, 5. 13; vergl. auch 1 Sam. 1, 26. Jer. 15, 1. Hiob 30, 20 (עמד parall. שוע); Marc. 11, 25 *ὅταν στήκητε προσευχόμενοι*: zugleich aber sind freilich Matth. 6, 5 grade die Heuchler in den Synagogen und an den Strassenecken *ἑστῶτες προσεύχεσθαι* und Luc. 18, 11 ὁ *Φαρισαῖος σταθείς* (der Zöllner *μακρόθεν ἑστώς*). — Noch mehr ausserbiblisch ist das Gebet im Sitzen, wofür man sich wohl vergeblich beruft auf David 1 Chr. 17, 16 וישב לפני יהוה וגו׳, d. h. er blieb (lange) vor Gott (allerdings im Gebet). Darum sagt auch Tertull. de orat. 12: „*Quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem — imo contra Scripturam fecerit, si quis in cathedra aut subsellio sederit. — Siquidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus, quem quummaxime reverearis ac venereris: quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis adstante, factum istud irreligiosissimum est, nisi exprobramus Deo, quod nos oratio defatigaverit.*“

Eine dagegen wieder auf die Schrift gestützte und wirkliche Gebetssitte der alten Kirche war die **Neigung des Hauptes und Körpers** (*capitis inclinatio, corporis incl.*, s. ob. קדד), besonders bei Empfang des bischöfl. Segens, vergl. ob. S. 143 f.,* namentlich auch von Seiten der Catechumenen und Energumenen;** — ebensowie auch die **Erhebung der Hände** (*χειραρσία, manuum sublatio*), als deren Deutung altchristl. Schriftsteller dem Obigen (S. 117 f. von Ausbreitung der Hände) noch hinzufügen, es bilde der also Betende ein Kreuz,***

---

* Bingham., Origg. eccles. Hal. 1724. p. 133 sq.

** S. d. Stt. b. Augusti, Denkw. a. O.

*** Hildebr. a. O. p. 142 sqq.

was in anderer Weise auch die Kreuzung der Arme vor der Brust thut. Vergl. Tertull. de orat. 11. 13: „*Nos vero non attollimus tantum (manus), sed etiam expandimus et dominica passione modulantes et orantes confitemur Christo. — Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus Deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe (elatis).*“ *

Des für diese „Händeerhebung“ bei uns üblichen Händefaltens (auch „Händeaufheben“ genannt), mit Kreuzung der Finger oder wohl auch nur der Hände in einander, ist hier nicht bloss im christlich-nationalen Sinne noch besonders mit einigen Worten zu gedenken. Nachdem noch HILDEBR. (p. 144) als ältesten Zeugen für das „*junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis orare*“ den Papst Nicolaus I. aus dem 9. Jahrh. angeführt hatte, welcher dasselbe für ein Symbol der Bitte, nach solcher eignen Bindung nicht gebunden und in die äusserste Finsterniss hinausgeworfen zu werden, erklärte, hat das hiervon doch immer noch verschiedene Händefalten neuerlich besonders VIERORDT historisch erläutert.** Hiernach findet sich dasselbe früher nicht allein nicht in der h. Schrift, sondern auch weder in schriftlichen noch bildlichen Monumenten aus den ersten 5 Jahrhh. der christl. Kirche. Zuerst erscheint es in Europa auf den ältesten Bildern betender Germanen (auf der Siegessäule Theodosius I. wie auf den ältesten german. Grabdenkmälern, lange vor den Kreuzzügen), und wird schon im 7. Jahrh. beschrieben als ein Zeichen der Unterwerfung und Huldigung, namentlich auch bei Belehnungen. Von hier aus hat es sich im Mittelalter auch nur in das von Germanen überwundene westliche Europa (weder nach Schottland noch Griechenland) verbreitet und ist dann im 9. Jahrh. eben auch päpstlich als schöner Ausdruck demü-

---

* Man bemerke, wie der KV., indem er auch hier in die „*adoratio*“ die *oratio* („*preces*“) mischt, den verlangenden Gebetsgestus in demselben Maasse herabzustimmen gedrungen ist. — Die Grundzüge der Geschichte von den bisherigen Gebetsgesten durch die einzelnen ersten 8 Jahrhh. der Kirche s. HUBN. §. XV.

** „*De junctarum in precando manuum origine Indico-Germanica et usu inter plurimos Christianos adscito.*“ 1851. — und: „das Händefalten im Gebet“, Theol. Stud. u. Crit. 1853. I. S. 89 ff.

thiger Unterwürfigkeit anerkannt und neben den bisher üblichen christlichen Gebetsriten zur Duldung empfohlen worden. Wenn nun dieses Händefalten sonst ausser- und vorchristlich nur noch bei den alten Indiern und in ihren Nachbarländern auf Steinbildern und Schriftdenkmälern, als vor Göttern und Magnaten, sich findet, so ist es hiernach überhaupt als ein indo-germanischer Brauch, wie auch zugleich als eine selbstständige und harmonische, wenn schon nicht vollebenbürtige, Parallele des semitischen השתחוה (und προςκυνεῖν) anzusehen.

In seiner ausserbiblischen Sanctionirung, fast noch mehr als die geschilderte Gebetspraxis der alten Kirche selbst, ein leuchtendes Beispiel christlich-wahrer Liberalität in biblischem Sinne und selbst von richtiger Auffassung der Anbetung „in Geist und Wahrheit“, ist es ein selbstredendes Zeichen hülf- und widerstandloser Ergebung und stimmt darin nur überein mit den Begleittönen der Proskynese, welche ebenfalls leibliche Zusammenfaltungen und Bitten sind. * Doch erst die Beugung von Haupt, Rumpf und Knieen zusammen ergiebt die volle Anbetung, wenn auch dieser Glockenguss sich auf dem Grundtone der Proskynese wieder zertheilen kann in ein dreistimmiges Geläut, dessen höchstes und kindlichstes Organ, in der Octave stehend, die Erhebung der Hände d. i. die verlangende ja schreiende Bitte ist, dessen Tertie und Dominante aber, Senkung von Haupt und Knieen, Busse und Bekenntniss bilden. Das Falten der Hände jedoch ist immerhin noch etwas Andres als die Händeausbreitung: es ist zuerst Ergebung und nur darin Bitte, insofern aber allerdings die Miniature der Proskynese.

Ein offenes Urtheil Tertullians, nachdem er unter mehrern nur überlieferten Kirchensitten auch jenes Verbot des Knieens am Sonntage und während der Zeit von Ostern bis Pfingsten — in welche doch sogar das Kniegebet eines Paulus fiel, Act. 20, 36 vgl. 16 — erwähnt hat, geht dahin (cor. mil. 4): „*Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules Scripturarum, nullam invenies: traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix.*“ Und mögen so denn auch die biblischen Ritus vollendeter

---

* Vergl. ob. S. 111 „*manus supplices.*“

Anbetung gegen kirchliche Tradition, und selbst gegen eine noch minder tiefgehende als dieser Kirchenvater sie kannte, zurücktreten, wiewohl das gerade dem protestantischen Gewissen nicht so leicht fallen wird, ob es auch (Conf. Aug. 7) gern bekennt: *„nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut caerimonias ab hominibus institutas, sicut inquit Paulus* (Eph. 4, 5): *una fides"* —, wenn anders nur *„fides!"* — nur *„fides observatrix!"* Denn dabei wird es allezeit bleiben, auch im Gebet: „Alles was nicht aus Glauben, ist Sünde" (Röm. 14, 23).*

Ebenso ist es aber auch gerathen, um in dem Strome der Wirklichkeit und Alltäglichkeit nicht allzuweit abgetrieben zu werden von dem Urbilde, dasselbe immer vor Augen zu haben, und aus der Schrift hier es vorzuführen, war unsere diesmalige Aufgabe.

Zwar dem vollen Geläut der Anbetung mit allen Glocken hat das Abendland mehr und mehr sich entfremdet, und die übriggebliebenen weltlichen Phrasen von „Unterwürfigkeit" und „sich zu Füssen legen" müssen um so widerwärtiger klingen; dennoch scheint unser Knieen mit Vorneigung der Stirn an das Betpult oder die Ständewand immer noch der biblischen Adoration nahe zu kommen (vergl. ob. 1 Kön. 18, 42). Die Haupt- und Kniebeugung allein dagegen ist allerdings Gebetsritus, für die eigentliche Anbetung als Bild unbedingter Unterwerfung aber nur ein depotenzirtes Symbol, ein Bild des Bildes, und endlich die blosse Neigung des Hauptes wie auch das Knicken der Frauen wiederum nur ein Symbol dieses Symbols, sowie allerdings selbst auch in der Taufe die Besprengung des Hauptes mit lauem Wasser statt totaler Uebergiessung geschieht und dieses wieder statt der Untertauchung im lebendig strömenden Flusse. Man müsste denn, allerdings mit umgekehrtem Ausgangspuncte, an die

* S. von dieser Verehrung Gottes im Geist, als Gegensatz des „*opus operatum*," auch Apol. Conf. Aug. p. 255 sqq. 272. 274. Dass übrigens die Proskynese selbst nicht zu den *„adiaphoris"* oder *„caerimoniis, quae per se indifferentes et a Deo neque mandatae neque prohibitae sint"* (Form. Conc. p. 614 sqq. 789 sqq.) gehöre, bezeugen oben S. 98 die ausdrücklichen Schriftstellen Matth. 4, 10. (Luc. 4, 8.) Apoc. 19, 10. 22, 9: *τῷ θεῷ προσκύνησον!*

Fusswaschung denken, wovon es heisst Joh. 13, 9 f.: „Spricht zu Ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füsse allein, sondern auch die Hände und das Haupt! Spricht zu ihm Jesus: Der Gebadete hat nicht nöthig als nur die Füsse sich zu waschen, sondern er ist rein ganz und gar: auch Ihr seyd rein, aber nicht Alle!“ —

Nur wolle man nie vergessen, dass die Kniebeugung, weit entfernt, etwas Ueberbiblisches zu seyn, nicht einmal hinanreicht an die biblische Urgestalt der Anbetung.

בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ׃

Ps. 95, 6.

IV.

DIE SCHRIFTAUSDRÜCKE

FÜR

MANTIK UND MAGIE.

Neben den Offenbarungen und Anschauungen der göttlich-wahren Uebernatürlichkeit, wie sie namentlich als Enthüllungen der Zukunft גם בחלמות גם באורים גם בנביאים („sowohl in Träumen, als im hohenpriesterl. Brustschilde Urim und Thummim, als in den Propheten", 1 Sam. 28, 6) sich ergeben, berichtet die heil. Schrift legislatorisch und historisch auch über falschen und widergöttlichen transscendenten Verkehr und lässt darin warnende Blicke thun in schauerliche Abgründe des Aberglaubens.* Es liegt in ihrer göttlichen Pädagogie, dies gleichsam nur in grellen Blitzen zu thun, nach welchen sich wieder Finsterniss über die grause Tiefe lagert. Die biblische Forschung darf und kann dabei nichts mehr thun, als auf diese jähen Schlaglichter aufmerksam machen.

Je mehr unsere Zeit aus dem negirenden Aberglauben, d. h. falscher Vergeistigung und Leugnung, reagirend wieder an die Greuel seiner Ausübung anstreift in allerlei Wahrsagerei und Zauberei, wovon auch dem Volke Fernerstehende durch Kirchentagsverhandlungen Kunde empfangen haben,**

---

* In dem positiven Sinne, wie er oben S. 44 f. definirt ist.

** S. die amtlich herausgegebenen „Verhandlungen des 10. deutschen evangel. Kirchentages zu Hamburg im Sept. 1858." (Berl. 1858.) S. 96—113. Ref. Prof. D. (Adolf) Wuttke aus Berlin, vergl. bes. S. 100 f. 102 ff.

um so spannender und lehrreicher wird es seyn, die Grundzüge jener Pseudo-Transscendenz an dem alleinigen Richtmaass aller übersinnlichen Wahrheit, den Zeugnissen der heil. Schrift, zu beobachten, was am sichersten durch einfache Vorführung und nächste Deutung der biblischen Benennungen für das Wahrsager- und Zauberwesen geschieht, da in denselben zugleich die Substanz dieser „schwarzen Künste",* so weit es

---

105. 106 f., namentlich S. 99: „Der Unglaube aller Zeiten, besonders aber der fortgebildete der neuesten Zeit ist seinem innern Wesen nach mit dem Aberglauben stammverwandt, ist nur die irreligiöse Seite des ein beschränktes religiöses Bewusstseyn immer noch festhaltenden Aberglaubens; und wir dürfen uns nicht wundern, wenn gegenwärtig der hochangeschwollene Strom des naturalistischen Unglaubens bereits in vielen Armen in das Flussnetz des alten Aberglaubens einmündet, und die beiderseitigen Gewässer an vielen Stellen gar nicht mehr von einander zu unterscheiden sind." S. 108 f.: „Der geschichtlich mit dem alten Heidenthum zusammenhängende Aberglaube ist zwar in den untersten Ständen der von der Zeitbildung am wenigsten berührten ländlichen Bevölkerung am meisten verbreitet; wenn es sich aber um den Aberglauben überhaupt handelt, so stellt sich die Sache ganz anders; da gilt erfahrungsmässig der Satz: nur die christliche Bildung, nicht aber die ausser- und widerchristliche vernichtet den Aberglauben, und wo nicht christliche Glaubenserkenntniss, da waltet mit dem Unglauben zugleich der Aberglaube. — Auf dem Gebiet der ungläubigen Bildung findet nicht bloss der eigentliche Volksaberglaube willigen Anklang, besonders in Beziehung auf das Schicksal und seine Zeichen, sondern es bildet sich da auch ein ganz eigenthümlicher und neuer Aberglaube. Im Angesicht der Gegenwart, wo der unsinnigste Aberglaube grade in den gebildeten Kreisen gewissermaassen zur epidemischen Geisteskrankheit geworden, bedarf das keines besondern Beleges. Gar Viele, welche das geoffenbarte Wort Gottes verlachen, glauben den buchstabirten Worten klopfender Tische, und die Zahl der durch die Tischbeine in Verkehr mit den Geistern Getretenen und ihre Orakelsprüche gläubig Befolgenden geht diesseits und jenseits des Oceans bereits in die Millionen; und wir werden noch Aergeres erleben" cet. — Speciell wird dies S. 101 auch von der im Folg. mehrfach auftretenden Astrologie behauptet: „dass besonders bei der Geburt eines Kindes und bei Hochzeiten die Stellung der Planeten und der Sonne im Thierkreis als hochwichtiges Schicksalszeichen beachtet werde; die unsinnigsten astrologischen Schicksalsbücher, die sogen. „Planeten," seyen noch durch ganz Deutschland eine gewinnreiche Marktwaare."

* Wuttke, a. O. S. 104, scheidet dieselben durch folgende Definition: „Während die Wahrsagerei eine Beschränkung der göttlichen Vorsehung durch ein nothwendiges, gewissermaassen übergöttliches Schicksal enthält, wird das göttliche Walten selbst practisch beschränkt durch die Zauberei, in welcher neben Gott andere Mächte gesetzt werden, die nicht von ihm

darin tagen soll, zur Erscheinung kommt. Wird sich dabei vielfache Berührung mit heidnischer Sprachweise zeigen, so ist das bei so ganz heidnischen Sachen eben nur an seinem Orte.*

Der Gegenstand dieser Untersuchung hat seine Grund- und Hauptstelle im Deuteronomium, Cap. 18, V. 9—12:

V. 9. „Wenn Du kommst zu dem Lande, das Jehovah dein Gott giebt Dir, sollst du nicht lernen thun nach den Greueln dieser Völker.

V. 10. Nicht soll sich finden in Dir einer der hindurchgehen lässt seinen Sohn und seine Tochter im Feuer;

קֹסֵם קְסָמִים **der Wahrsagerei treibt** (LXX *μαντευόμενος μαντείαν*, Luth. **Weissager**),

מְעוֹנֵן **ein Aeugler** (LXX *κληδονιζόμενος*, Luth. **Tagewähler**),

וּמְנַחֵשׁ **und ein Schlangendeuter** (LXX *οἰωνιζόμενος*, Luth. **der auf Vogelgeschrei achtet**),

וּמְכַשֵּׁף׃ **und ein Besprecher** (LXX *φαρμακός*, Luth. **Zauberer**);

V. 11. וְחֹבֵר חָבֶר **Und ein Nestelknüpfer** (LXX *ἐπαείδων ἐπαοιδήν*, Luth. **Beschwörer**);

---

sind, sondern unabhängig walten, ohne irgend eine Beziehung zu dem göttlichen freien Rathschluss, und nicht Gottes, sondern des Geschöpfes Willen in übernatürlicher, also in den Bereich göttlicher Wirksamkeit eingreifender Weise vollbringen. Wenn die Wahrsagung ein lügenhaftes Zerrbild der Prophetie [vergl. u. zu נביא], so ist die Zauberei das Zerrbild des Wunders.“ Ja selbst die, „so zu sagen, gutartige Zauberei [gegenüber der Böses beabsichtigenden, der Hexerei] ist für das christliche Leben practisch gefährlicher —, weil sie durch Anlehnung an christliche Dinge die an Erkenntniss Schwachen leicht über ihr widerchristliches Wesen täuscht, und es wird dieses Zauberwesen zu einem völligen Zerrbild des kirchlichen Lebens: die Zauberer sind das heidnische Gegenbild der christlichen Priester, die Zauberformeln das des Segens und Gebetes, die Zaubermittel das der Sacramente, und daher werden auch sehr gern christliche Worte und kirchliche Dinge, besonders geweihte und heilige angewandt“ cet. (S. 106 vgl. 108). — Wiederum zwischen (magnetisch-natürlicher) Magie und der aus ihr entstandenen Zauberkunst (Goetie) unterscheidet, ohne biblischen Vorgang, Ennemoser, Gesch. d. Magie (mit Literat., 1849.) S. 224 f.

* S. Jes. 2, 6: „Verlassen hast du dein Volk, das Haus Jacobs,“ כי מלאו מקדם ועננים כפלשתים וגו'

וְשֹׁאֵל אוֹב und ein **Geistbefrager** (LXX ἐγγαστρίμυθος, Luth. **Wahrsager**),

וְיִדְּעֹנִי und ein **Wisser** (LXX τερατοσκόπος, Luth. **Zeichendeuter**),

וְדֹרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים׃ und der **anfragt bei den Todten** (LXX ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, Luth. **der die Todten frage**).*

V. 12. Denn ein Greuel Jehovahs ist jeglicher der thut diese Dinge, und um dieser Greuel willen Jehovah dein Gott vertreibt sie vor deinem Angesicht hinweg."

Und als später wieder fast ganz wörtlich dieselben Greuel auch in Israel der König Manasse that 2 Kön. 21, 6. 2 Chr. 33, 6., geschah es auch mit gleicher Ahndung 2 Kön. 21, 12 ff. 2 Chr. 33, 11. —

Betrachten wir nun die hier und sonst in der Schrift vorkommenden Erscheinungen des Wahrsagerthums und Zauberwesens nach deren Benennungen und ihrer daraus zu erschliessenden, ausserdem absichtlich nicht näher beschriebenen, Natur!

Wir scheiden diese Phänomene zunächst in zwei Classen: *A)* wo das Subject, und *B)* wo das Object des Actes eben für seine Benennung maassgebend geworden.

A) Vom Subject benannte Uebernatürlichkeit des Thuns.

Wir gehen aus vom Innern des Menschen (Geist; Eingeweiden) und dann über zu seinem Aeussern (Auge, Mund, Hand; Nationalität).

I) Vom **Geist**, und zwar

1) von **Gaben** entstammen folgende Namen:

a) נָבִיא, verwandt mit נבע (בוע) sprudeln, springen, quellen (Hiph. dass. causat. oder auch verkündigen), nur zugleich mit dem sublimirteren נא: danach נָבִיא als Partic. pass. subst. ein (vom Geist) Besprengter oder gleichs. Getaufter

---

* Ungleich willkürlicher, den Originalausdrücken gegenüber, giebt Vulg. V. 10 u. 11 folgendermaassen wieder: „*Nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem, aut qui hariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus nec incantator, neque qui pythones consulat, nec divinos, et quaerat a mortuis veritatem.*"

(Joh. 1, 33), woher Ps. 105, 14. 1 Chr. 6, 22 parallel משיחי mit נביאי, vergl. im Hiph. אביעה לכם רוחי אודיעה דברי אתכם, Spr. 1, 23;* in anderer, von noch feinerem Element und Fluidum entnommener, Metapher ein Inspirirter, von anderem Geist Erfüllter,** wovon sodann als verb. denom. Niph. und Hithp. (stärker und äusserlicher) s. v. a. sich inspirirt zeigen, im Geist reden und singen, ausser sich seyn, vergl. ob. S. 122 1 Sam. 19, 24., u. 10, 6 וצלחה עליך רוח יהוה והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר; oder auch rasen als von einem bösen Geiste 1 Sam. 18, 10; vergl. übrig. auch Act. 26, 24: *μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει.* Und eben von diesem *μαίνεσθαι* kommt *ΜΑΝΤΙΣ*, *μαντεύεσθαι, μαντεία, μαντεῖον* cet. als von ungöttlicher Verzückung.*** Daher auch diese ganze Wortfamilie, von *μάντις* (einschl.) ab, dem heiligen Gebiet überall fremd ist, denn nur einmal steht im N. T. (Act. 16, 16) *μαντευομένη* und zwar eben von einem mit Wahrsagegeist behafteten heidnischen Mädchen, bei den LXX aber giebt diese wilde Linie nur das hebr. קסם (s. u.), oder חזה von Lügengesichten (Ezech. 13, 8), oder andere heidnische Qualitäten (Jes. 16, 6) wieder. — Das so fundirte und entwickelte Wort נביא**** war aber hier darum zu erwähnen, weil es in der h. Schrift (durch Zusätze markirt) auch von falschen Propheten vorkommt*****, s. z. B. 1 Kön. 18, 22 ff. (Elias sprach:) אני

---

* Auch *ὕμνος*, Lied und Orakelspruch, gewöhnl. von *ὕδειν* singen abgeleitet, scheint noch tiefer zu wurzeln in *ὕειν* benetzen.

** Die Bedeutung Dolmetsch ist nur secundär, vgl. bes. Exod. 7, 1 f., wo Moses uneigentlich אלהים und bloss in dessen Consequenz Aaron sein נביא heisst.

*** *„Divinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant i. e. praesensionem et scientiam rerum futurarum —. Itaque, ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen Nostri a Divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt."* Cic. Divin. 1, 1.

**** Vergl. Redslob, d. Begriff des Nabi. Leipz. 1839. S. 4 ff.

***** Sowie auch andre Ausdrücke des Schauens (Hellsehens) von Pseudopropheten mit vernichtender Critik, z. B. Sach. 10, 2 חזו שקר וחלמות השוא ידברו, Ezech. 13, 6—8 חזו שוא וקסם כזב האמרים נאם יהוה ויהוה לא שלחם ויחלו לקים דבר: הלוא מחזה שוא חזיתם וגו' יען דברכם שוא וחזיתם כזב לכן הנני אליכם וגו'. Mich. 3, 5 ff. בשו החזים וחפרו הקסמים ועטו und הנביאים המתעים את עמי על שפם כלם כי אין מענה אלהים cet., s. ob. S. 33 üb. *ψευδοπρο*·

נותרתי נביא ליהוה לבדי ונביאי הבעל ארבע מאות וחמשים איש, vergl. Jer. 27, 9 נְבִיאֵיכֶם (LXX *ψευδοπροφῆται ὑμῶν*); wogegen von diesen schlechthin und ganz eigentlich steht

b) יִדְּעֹנִי d. i. Wisser, v. ידע* (Symm. *γνώστης*, Aq. *γνωριστής*, Theodot. *θεατής*, Orig. Hexapl. Deut. 18, 11), Weissager (gleichs. „kluger Mann, kluge Frau"), lat. *sagus*, *saga*, *sagana* (vgl. *sagax*, *praesagire*, *praesagium***), franz. *sage*. S. u. auch *πνεῦμα πύθων*. — Als ein dem Menschen inwohnendes Dämonium, als *spiritus familiaris* erscheint יִדְּעֹנִי auch nicht Lev. 20, 27 איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני וגו׳, denn hier steht ידעני dem ganzen Vorhergehenden coordinirt als selbstständiges zweites Subject. Anders אוב, s. u.

2) Von **Kenntnissen** benannt sind

חַרְטֻמִּים, ägyptische *ἱερογραμματεῖς*, eine besondere schriftgelehrte Priesterclasse, Gen. 41, 8 neben חכמים, hebr. abzuleiten vom Verb. חרט d. i. *„kratzen"*, eingraben, schreiben, griech. *χαράττειν*, woher *χάρτης* (lat. *charta*) Papier oder eig. (auch metallne) Schreibtafel; von jener hebr. Wurzel dann auch חֶרֶט Griffel (*stylus*). Die Endung des Sing. auf ם gleicht nach Ew. A. LB. §. 163 f. der auf ן (vgl. דרום); nach AA. ist sie ein Rest des verschlungenen חרם, *ἱερόν*, wofür das Dag. der Assimilation im מ sprechen könnte, sonach die obige Zusammensetzung eben nur ganz das griech. *ἱερογραμματεῖς*, Hieroglyphenkundige (wie denn eben auch *γλύφειν*, eingraben, einschneiden, dem חרט entspricht), zur Priesterschaft gehörig, zugleich Sternkundige (Astrologen) und

---

φῆται, und S. 156. Ueber den Unterschied der magischen Seher und der ächten Propheten vgl. ENNEMOSER, Gesch. d. Mag. §. 194 ff.

* Mit verstärkender Bildung: Ew. A. LB. §. 155 e. 163 c. „Vielwissenwollender", vgl. 164. (Die Lautverwandtschaft des, so auch durch Dag. f. geschärften, יִדְּעֹנִי mit dem räthselhaften *gittano*, Zigeuner, ist wohl nur ein Spiel der Zufälligkeit.) — Rabbin. Fabeln über ein mysteriöses Thier יָדוּעַ (*Ἴϋγξ* s. u. Theocrit) b. G. C. PETRI, de מלאכת כשוף sive studio magico Judaeor. Diss. I—VI. Viteb. 1727 sqq. IV, 15 sq. J. G. CARPZOV Appar. Antt. (106.) 545.

** Vergl. Cic. Divin. 1, 31: *„Sagire enim sentire acute est —, is igitur qui ante sagit, quam oblata res est, dicitur praesagire i. e. futura ante sentire."*

Zauberer:* Luth. Wahrsager; Aq. κρυφιασταί, Symm. μάγοι (s. u.), LXX ἐξηγηταί, ἐπαοιδοί (Exod. 8, 3 [7]. 14 [18] f.), φαρμακοί (9, 11 s. u.) und γαζαρηνοί. Letzteres gehört bei Daniel, wo auch חרטמים (vielleicht wegen früherer Verpflanzung aus Aegypten nach Babylon,** s. u. zu כשדים) oft wiederkehrt, zu dem chald. גָּזֵר, Plur. גָּזְרִין, Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11., von גְּזַר schneiden, bestimmen (גְּזַר, גְּזֵירָה *decretum*), also im letztern Falle entweder Kenner und Verkündiger der Bestimmung, des Fatum, *fatidici*, spec. Horoscop- oder Nativitätssteller, *genethliaci*, Gell. 14, 1., röm. *mathematici****)*; oder auch, im erstern Falle, den Himmel einschneidende d. h. eintheilende Astrologen, vergl. unt. (IV. 3) B 1. Jes. 47, 13 הברו [הברי] שמים.****

II) Von den **Eingeweiden** (der Leibeshöhle) rührt her der Name

אוֹב, Plur. אֹבוֹת, was nirgends Necromant, sondern nur Wahrsagegeist ist:***** daher Lev. 20, 27 איש או אשה כי יהיה בהם אוב וגו׳, Mann oder Frau, in denen ein solcher

---

* Coptische Ableitungen des übrigens (wie z. B. auch בהמות) offenbar hebraisirten חרט׳, z. B. als Wunderthäter (πράττων δυνάμεις), b. Csti. Scholz im Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit. XIII. S. 18 f.; vgl. Maj. animadv. et supplem. ad Coccej. Lex. H. p. 47: Hottinger vom pers. חרד wissen, Bochart.v.arab.-chald. רטן *incantare.* Buxt. L. Chald. p. 826: „Kimchi *scribit esse* חכמי התולדות, *sapientes nativitatum. Quidam a* חר *foramen deducunt, quod per foramina mussitarent et incantationes suas efferrent.*"

** Von Ueberführung ägyptischer Colonieen sammt den priesterlichen Institutionen nach Babylon berichtet Diod. Sic. 1, 28; wogegen Sap. Sal. 17, 7 auch hinwiederum von Aegypten: μαγικῆς ἐμπαίγματα κατέκειτο τέχνης (vgl. ob. Symm. μάγοι u. üb. dieses W. selbst unt.).

*** „*Vulgus, quos gentilicio vocabulo Chaldaeos dicere oportet* [s. u. VI.], *mathematicos dicit*", Gell. 1, 9. 6; vgl. u. Plin. H. N. 30, 1. Der Historiker Tacitus urtheilt (HH. 1, 22) über die „*mathematici*" also: „*novos motus et clarum Othoni annum observatione siderum affirmant: genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.*" — Ueber ἀριθμομαντεία vgl. C. G. Petri, de stud. mag. Judaeor. IV, 14.

**** Noch anders Buxt. L. Ch. 420: „*haruspices, quasi sectores dicti, quia exsecabant victimas, ut ex partibus possent futura praedicere.*"

***** So, obwohl auf Umwegen, auch Cleric. ad Lev. 19, 31: „*Nos* אוב *putamus esse spiritum malum, qui certis artibus eliciebatur ut evocaret mortuorum manes, qui praedicerent quae ab eis petebantur.*"

Geist, und 1 Sam. 28, 7 אשת בעלת אוב Besitzerin eines solchen; קסם באוב V. 8 damit wahrsagen; שאל אוב Deut. 18, 11 ihn befragen, wofür Jes. 8, 19 (19, 3) דרש אל האבות, und verbunden 1 Chr. 10, 13 שאל באוב לדרוש; ferner עשה אוב ihn ausüben oder (practisch und factisch) anwenden, 2 Kön. 21, 6.* — Die Grundbedeutung des W. lehnt sich schwerlich an ein arab. آب „zurückkommen" (als *revenant*) im Sinne unsres „umgehen", was auch mehr auf Todtenbefragung hinauskäme, die jedoch eine von אוב verschiedene besondre Categorie bildet (s. ob. Deut. 18, 11 vgl. u.). Einen bessern Anhalt giebt auch hier innerhalb der hebr. Sprache selbst das gleich geschriebene אֹבוֹת Schläuche, b. Hiob 32, 19 הנה בטני כיין לא יפתח כאבות חדשים יבקע, „siehe mein Leib ist wie Wein, der nicht geöffnet wird, wie neue Schläuche, es will zerreissen." Diese noch sinnliche Bedeutung von אבות als Schläuche,** und noch dazu im Kreuz-Parallelismus von בטן (Bauch), leitet für das obige אוב zunächst auf Gedärm oder auf Leibeshöhle (*κοιλία*) überhaupt, wie ja denn auch im Lat. *uter* und *uterus*, Schlauch und Bauch, nächstverwandt sind*** und oben LXX שְׁאָל אוב durch *ἐγγαστρί-*

* Mit eigenthüml. Wendung LXX *ἐποίησε τεμένη*.

** Der Begriff des Hohlen (vergl. auch hebr. בוב, נבוב) ist bei diesem אבות sicher in Wurzel- und Lautzusammenhang mit dem chald. אַבּוּב, Blasinstrument, Hohl-, Rohr- und Sackpfeife (*fistula*), für das hebr. עוגב (עֻגָּב) Gen. 4, 21. Hiob 21, 12. 30, 31. Ps. 150, 4; woher auch selbst das latein. *ambubajae* d. h. (syrische) Flötenspielerinnen. Ebenso hängt mit dem semit. אוב cet. ferner auch das lat. (etrur., nach Gell. 16, 7 ungewöhnl.) *obba* zusammen d. i. ein bauchiges Trinkgefäss, daher Pers. 5, 148 „*sessilis*" genannt d. h. leicht sitzend (stehend, wie Plin. H. N. 15, 16 „*pira minimo pediculo sessilia*), und davon wieder das Adj. *obbatus*, ausgebaucht, vom Helm. Dagegen ist zu verwerfen die Rückübertragung, als ob אוב ein Gefäss wäre, wonach die mit אוב getriebene Mantik auf (necromantische) Gräberlibationen oder auf Spiegelungen in einem Wassergefäss hinauskäme, s. b. Deyling, Obss. ss. ed. 2. II, 270 sqq.; vgl. u. Plin. H. N. 30, 5. Man hat dazu wohl selbst das griech. *γάστρα* Gefässbauch und Bauchgefäss verglichen (s. Carpzov, Appar. AA. 545 vgl. Vitringa ad Jes. 2, 6); doch ist eine Ableitung des *ἐγγαστρίμυθος* hiervon schon durch die Zusammensetzung mit *μῦθος* unwahrscheinlich. Vgl. übrigens auch *γαστρομαντεύεσθαι*.

*** Vergl. auch *venter* und *ventus*, daher b. Cleric. a. O. (Lev. 19, 31) אוב auch vom arab. *aub*(*on*) als *ventus*.

μυθος wiedergaben, s. bes. auch 1 Sam. 28, 7 *γυναῖκα ἐγγαστρίμυθον* (אשת בעלת אוב), V. 8 *μάντευσαι δή μοι ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ* (באוב). Dieser „Bauchredner" ist aber freilich nicht im modernen Sinne zu denken,* sondern es ist ein Andrer innerhalb des Subjects (s. ob. כי יהיה בהם אוב), ein innerlich wahrsagender fremder Geist; daher statt *ἐγγαστρίμυθος* auch *ἐγγαστρίμαντις*, *στερνόμαντις* u. ähnl.** Der Zusammenhang eines solchen Geistes mit dem ihn zunächst benennenden Leibe kann mehrfach gedacht werden: es ist entweder *a) continens pro contento* gesagt, oder *b)* von mitbegleitenden organischen (mechanisch-dynamischen) Leibeserregungen (wie רחמים, *σπλάγχνα* von Mitleid und Erbarmen);*** oder *c)* der Geist von den Eingeweiden aus redend; oder *d)* als hohl und dumpf, mit dem Tone des Geheimnissvollen, gleichwie aus dem Darmschlauch oder der Leibeshohlung sprechend, vielleicht auch knurrend, murrend und murmelnd, oder seufzend, flüsternd und wispernd.**** Für dieses letztere Tert. compar. s. bes. Jes. 29, 4 ושפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך והיה כאוב מארץ קולך ומעפר אמרתך תצפצף (ob. S. 103), von gesunkener, aus Erde und Staub

---

* S. LEO ALLATIUS de Engastrimytho, in Critt. ss. Frcf. T. VI. p. 331 sqq. Vergl. b. DEYLING a. O. p. 267.

** L. ALLAT. a. O. p. 333 sq.

*** Auf eine ebenfalls an *b.* anschliessende Erklärung der Begriffsscala von אוב (als Schlauch, Leib, Wahrsagegeist) würde auch folgende Bemerkung führen: Weil die Pythierin (s. unt. IV.) zuweilen auch *ἐγγαστρίμαντις* (*στερνόμαντις* u. dgl., s. vorh.) genannt werde, so scheine den Griechen das Phänomen einer Versetzung der Sensibilität in die Herzgrube nicht entgangen zu seyn, welches auch den alten Hindus bekannt gewesen. (J. C. COLQUHOUN, History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism, deutsch von H. HARTMANN, Weim. 1853.)

**** L. ALLAT. a. O. p. 332: „*Eos etiam, qui voce obtusa ac stridula ex imo pectore et ex ventre quasi ex utre loquebantur, utriloquos nominarunt.*" 339: „*Plures retulerunt, quos refert* NIC. REMIG. Daemonolatr. l. 1 c. 18, *vocem illis inesse, qualem emittunt, qui os in dolium aut testam rimosam insertum habent*", zugleich mit class. Stt. über die zischelnde oder zischend flüsternde Stimme abgeschiedener Seelen, wie Horat. Serm. 1, 8, 40: „*alterna loquentes umbrae cum sagana resonarint triste et acutum*"; Virg. Aen. 6, 492 sq.: „*pars tollere vocem exiguam: inceptus clamor frustratur hiantes*", und zwar dies nach Hom. Od. 24, 5 ff.: *ταὶ δὲ τρίζουσαι ἕποντο· ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίοιο τρίζουσαι ποτέονται κ. τ. λ.* Vergl. GESEN. z. Jes. 8, 19.

kommender, geisterhafter und wispernder Stimme und Rede. Auch haben LXX Jes. 19, 3 für האבות (דרש אל) τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας, was man indess auch als Uebersetzung des vorherg. האטים ansieht (GESEN. z. d. St.);* vergl. noch 8, 19 οἳ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν, s. unten IV, 2 *a. b. c.*, auch unter πύθων (S. 167). Lehrreich für die so angenommne Bedeutung von אוב ist ganz besonders auch 1 Chron. 10, 13 f. לשאול באוב לדרוש; ולא דרש ביהוה. Heisst es aber 1 Sam. 28, 3 Saul vertrieb aus dem Lande את האבות ואת הידענים, so sind „die Schläuche“ (dumpf murmelnden „Wahrsagegeister“) hier als das Bestimmende genannt, zumal die sie hegenden Personen dann gleichsam in ihnen aufgingen, und nothwendig mitgingen. Dass übrigens שאל באוב gewiss nicht zusammenfalle mit Todtenbeschwörung und Necyomantie, bezeugt direct oben die Grundstelle Deut. 18, 11., wo geschieden neben einander stehen שאל אוב וידעני ודרש אל המתים. Die rabbin. Unterscheidung aber, wonach letzteres (über dessen Gebräuche Näheres bei CARPZOV. Appar. AA. p. 546 sq.) nur in Gräbern selbst stattfände (CARPZ. 545), ist willkürlich.

III) Vom **Auge**, zur Benennung einer zauberischen Operation, vergleiche man zuvörderst

a) רַע עַיִן d. h. „böse von Auge“, als scheelsehend und missgünstig, Spr. 23, 6. 28, 22; desgl. רעה עינך באחיך Deut. 15, 9. (28, 54. 56); vgl. Sir. 14, 10 ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονερὸς ἐπ' ἄρτῳ κ. τ. λ., und ebenso Matth. 6, 22 f. ὀφθαλμὸς πονηρός entgegengesetzt dem ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς. Demgemäss gehört aber hierher besonders die Conjug.

b) עוֹנֵן, ein Verb. denom., nicht aber von עָנָן Wolke, als „mit Wolken sich beschäftigen — aus dem Zuge der Wolken weissagen“ (HENGSTENB. Gesch. Bil. S. 123), spec. aus ihrer Gestalt und Bewegung (Aben Esr. AA. b. CARPZ. App. p. 541 sq.), oder Wolken (Wetter) machen,** welches alles unter den Hebräern, ebenso wie das Augurium (S. 173), ohne

---

* Sir. 46, 20 (von Samuel als Prophet auch nach seinem Tode) ἀνύψωσεν ἐκ γῆς τὴν φωνὴν κ. τ. λ. bezieht sich das ἀνυψοῦν nur auf das Woher und Wohin.

** Bei N. FULLER Miscc. ss., Critt. ss. VII, 37 sq., sogar bildlich als den Geist benebeln („*nebulones*“, also Gaukler). — Eine gemeinschaftl. Urbedeutung bedecken (s. u. VII.) ist unerweislich.

histor. Spuren ist; sondern eben vielmehr von dem nurerwähnten עין (Auge), weshalb עוֹנֵן, obschon übrigens mit gleicher Wirkung als denom. (s. folg. S. u. כִּשֵּׁף), Conj. Pilel und nicht Poel ist, wie auch das in Form und Sache verwandte עֹוֵן (1 Sam. 18, 9 K'ri עוין) bezeugt, welches ebenfalls, ganz so wie oben רע עין, scheel sehend und neidisch blickend bedeutet. Eine besondre Augenbethätigung enthält gleicherweise auch das chald.-rabb. עַיֵּן observiren (Buxt. L. Ch. 1601 sq.).* Demzufolge ist עוֹנֵן äugeln, beäugeln, d. h. mit dem Auge — nicht sowohl beschauen (etwa den Himmel, vergl. *considerare, contemplari*, die Eingeweide cet. Vitr. ad Jes. 2, 6**), sondern vielmehr mit bösem Blicke — behexen. Dies findet sich zunächst auch in den Dialecten, z. B. im syr. ܚܠܡܐ ܡܠܐܣ *prehendens oculo*,*** doch zugleich in weiteren Kreisen wieder. Man denke nur an das griech. *κακὸν ὄμμα*, an Virgils „*nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos*“ (Ecl. 3, 103; vgl. Plin. H. N. 7, 2. 28, 7. Gell. 9, 4), an das ital. *mal'occhio*, den „bösen Blick.“ ****

IV) Von **Mund und Stimme** nehmen ihren Ausgang

1) **substantiell**: *a)* כשף, vgl. Bertholdt, Dan. 837, und zwar gottesdienstlich, daher im Syr. ܐܬܟܫܦ flehen, in Pesch. sowohl für *δεῖσθαι* Act. 4, 31. Philipp. 1, 4 (vgl. Hebr. 5, 7 für *ἱκετηρίαι*) als auch für *λειτουργεῖν* Act. 13, 2. Weil nun aber gerade bei den Syrern der Aberglaube so wucherte

---

* Die (poet.) Particc. עֹנְנִים Jes. 2, 6 u. עֹנְנָה 57, 3 wären auch von ע"ע dem ע"ו nächstverwandt.

** S. überh. unt. *B.* — Als Beobachtung des Vogelflugs und Wahrsagen daraus (*B* II.), und dann für Wahrsagen überhaupt, LXX durch *ὀρνιθοσκοπεῖσθαι* (Lev. 19, 26), *οἰώνισμα* (Jer. 27, 9), *κληδονίζεσθαι* (s. u.), *ἀποφθέγγεσθαι* (Mich. 5, 12), und Vulg. durch „*augurari*“; so wie Luth. (als *tempora observare*) durch „Tagewähler“, wozu man (nächst dem Pers.) auch עֹנָה Exod. 21, 10 vergleicht (was aber nicht *καιρός* bedeutet) und Gal. 4, 10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*. S. auch N. Fuller a. O. VII, 37 sq.

*** Vergl. auch das rabbin. אוחזי עינים, G. C. Petri, stud. mag. Judaeor. I, 14 sq., und b. Buxt. L. Ch. p. 834.

**** Wuttke Verhandl. d. 10. Kirchentages (s. ob.) S. 105: „Die Hexen, meist alte, sittlich bescholtene Weiber, bisweilen aber auch Männer, vollbringen den Schaden durch bestimmte Formeln und durch verschiedene sinnliche Kunstmittel, ja durch den blossen bösen Blick, der eben auch, wie etwa der Schlangenblick, unmittelbar und sinnlich wirkt.“

(m. s. nur SELDEN. de Dîs Syris), so wurden selbst deren indifferente Cultuswörter bei den Hebräern geächtet und unehrlich, vergl. z. B. בעל, סגר (s. ob. S. 141 f.). Daher denn auch das bei Verbis denom. (Ew. A. LB. §. 120 e.) und namentlich bei vorliegendem Gegenstande öftere (s. u. נִחֵשׁ, vorh. עוֹנֵן, vergl. unser „äugeln" oder „näseln") intensive Piel כִּשֵּׁף zauberische Gebetsformeln sprechen, besprechen, in noch erweitertem Sinne zaubern (ob. Deut. 18, 10 für מכשף LUTH., LXX φαρμακός), wie auch das Nomen כְּשָׁפִים selbst Zauberei. Das Uebergetragene tritt auch im Laute hervor (vgl. ob. נביא) durch die schwächere Bildung אַשָּׁף, die sich wohl zu כשף so wie אשר zu כשר (vermittelt durch ישר) verhält, d. i. ebenfalls Zauberer, Dan. 1, 20. 2, 2 לקרא לחרטמים ולאשפים ולמכשפים ולכשדים להגיד למלך חלמתיו;* 2, 10. 27. 4, 4. 5, 7. 11.** — Aus dem Griechischen gehört ebendahin

b) ΒΑΣΚΑΙΝΕΙΝ, Gal. 3, 1., nicht etwa mit Schol. Aristoph. Plut. von *φαέσι καίνειν ὅ ἐστι τοῖς ὀφθαλμοῖς κτείνειν, διὰ τοῦ βλέμματος φθείρειν* abzuleiten, demnach unter III. zu rubriciren, vielmehr mit *βάσκειν* (s. v. a. *βάζειν*) schwatzen zu verbinden und wird mit seinen Derivaten als entw. ungebührlich lobende (Virg., Ecl. 7, 27 f. Plin. H. N. 7, 2. Gell. 9, 4), oder böse Nach- und Anrede d. i. Beschreien (allerdings auch durch den Blick) genommen, wogegen man das *προβασκαίνειν* d. i. dreimaliges Ausspucken anwandte, wovon Theocr. 6, 39: *ὡς μὴ βασκανθῶ δὲ τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον* (Catull. 1, 2, 54. 961). Davon übrigens auch das lat. *fascinare (effascinare):* vergl. unt. V. — Dem Munde entstammt ferner

* Sind hiernach אשפים von מכשפים noch geschieden, so wird man bei erstrem doch schwerlich an אשפא, „*corium, pellis*" (BUXT. L. Chald. 238) denken, vergl. m. OTHO, Lex. Rabb.-philol. v. Magia: „*Ad magicas incantationes* קרקפל *utebantur, quae erat cutis a capite alicujus mortui detracta.*" Wenn dagegen אשף „bedecken, verbergen" (z. B. HÄVERNICK, Dan. 53), dann zu vergl. folg. Not., unten VII.

** Unwahrscheinlicher ist die (unter *B* I. gehörige) Herleitung des כשף vom arab. كسف bleichen, dunkeln, nämlich als Sonnen- und Mondfinsternisse erregen (b. MAJ. Supplem. ad Cocc. L. H. p. 69. BERTHOLDT Dan. 837, vgl. HÄVERN. Dan. 53), oder entgegengesetzt von كشف enthüllen. Noch ferner liegt eine Beziehung auf das griech. *σοφός*, als Schössling davon (L'EMPEREUR zu JACHIADES, Dan. p. 25). Eine mysteriöse jüdische Ableit. als שמכחישים „*quia mendacem reddant familiam superiorem*" b. BUXT. L. Chald. u. d. W.

2) **formell:** *a)* לחש, im Hithp. lispeln, zischeln, flüstern, LXX *ψιθυρίζειν*, im hier maassgebenden Piel aber (s. ob. כִּשֵּׁף wie auch עוֹנֵן, unten נִחֵשׁ) von Zaubermurmeln (Ps. 58, 6 קול מלחשים), wie das Subst. לַחַשׁ, *susurrus*, von Zaubergebet Jes. 26, 16., spec. aber von Schlangenbeschwörung Jer. 8, 17. Pred. 10, 11 s. u. (נבון לחש ein Beschwörungsverständiger Jes. 3, 3), im Plur. לחשים Zauber(-Gegenstände) d. i. Amulete Jes. 3, 20. (S. u. *B* III. נחש.) — Ebenso auch

b) אִטִּים, am nächsten vom hebr. אט leise, als Geflüster (s. u. VII. להטים), oder allenfalls auch vom stammverwandten arab. اطيط d. i. dem Knarren („Quietschen") des Cameelsattels, Knurren (auch des Magens) und Seufzen des ermüdeten Cameels, s. Gesen. zu Jes. 19, 3., wo es zwischen אלילים einer- und אבות und ידענים andererseits mitteninne steht. Ebendahin vergl. ferner

c) המצפצפים והמהגים, Jes. 8, 19., „die da wispern und die Gemurmel machen" (vgl. Ps. 115, 7), als Epitheta zu הידענים; denkwürdig LXX *τοὺς κενολογοῦντας, οἳ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν*, s. ob. S. 163. — Derselben Ordnung ist ferner das wiederum griechische

d) ΓΟΗΣ, 2 Tim. 3, 13 (V. 8 *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς*), mit *γοητεύω, γοητεία, γοητικός* cet., von *γοάω* heulen, winseln (*γόη*, wie *γόος*, Geheul, Gewinsel): also *γόης* eigentl. Heuler, Winseler. Hierzu aber vergleiche man Herodot 7, 191: *καταείδοντες γόησι οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ* (die Magier durch heulende Gesänge den Wind beschwörend, Var. *γόησι*), wie auch Horat. Serm. 1, 8, 24 sq.: „*Canidiam pedibus nudis passoque capillo cum sagana majore ululantem.*" Eben jenes *καταείδειν* (*κατᾴδειν*) und noch gewöhnlicher *ἐπᾴδειν* (mit *ἐπαοιδήν* verb. LXX für חֹבֵר חֶבֶר Deut. 18, 11 s. nachh.) gehörte besonders mit zu der mündlichen Zauberei als eigentlich gesangmässiges Besprechen, sammt d. Nom. *ἐπῳδή, ἐπῳδός* (*ἐπαοιδός* Sir. 12, 13) u. Adj. *ἐπῳδικός*, — ganz ebenso wie das lat. *incantare* (*incantatio, incantamentum*, Tertull.), ferner auch *carmen* als Zauberformel,* woher wieder das franz. *charme*, Zauberreiz. Vergl.

---

* Aehnlich Horat. Epod. 5, 45 sqq. 17, 4 sq. 76 sqq. Tibull. 1, 2, 42 sqq. Lucan. 6, 439 sq. 451 sq. Plin. H. N. 28, 3 („*cujus sacri precationem, qua solet praeire Quindecimvirûm collegii magister, si quis*

selbst auch *vaticinium* cet. — Beispiele solchen Zaubergesanges b. Theocrit. 2, 17 ff.:

Ἶυγξ, ἕλκε τὺ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα κ. τ. λ. und Virgil, Ecl. 8, 67. 68 sqq. *(— nihil hic nisi carmina desunt):*

„Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin!
Carmina vel coelo possunt deducere lunam;
Carminibus Circe socios mutavit Ulixi;
Frigidus in pratis cantando rumpitur anguis" cet.*

3) Das **generelle** Wort für die mündliche Zauberthätigkeit aber ist

קָסַם, Subst. קֶסֶם, מִקְסָם, wahrsagen (hierüb. s. ob. S. 10). Im Arab. vergleicht man قسم eintheilen, s. ob. I, 2. unt. *B* I, Jes. 47, 13 הֹבְרוּ שָׁמַיִם, wonach die Bedeutung von astrologischer Mantik aus sich verallgemeinert hätte. Im Syr. ܩܣܡ, z. B. Act. 16, 16 für *παιδίσκη τις ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα*** (also ganz jenes בעלת אוב 1 Sam. 28, 7 S. 161) *μαντευομένη* Pesch. ܩܨܡܐ ܕܪܘܚܐ — ܩܨܡܘܬܐ. Daher auch קסם, obwohl Spr. 16, 10 (קסם על שפתי מלך) im Sinne eines Wahrspruches,*** doch meist im Gegensatze gottinspirirten Weissagens.

Unter gegenwärtige Categorie würde übrigens auch 4) noch gehören das ob. von d. LXX gebrauchte *ΚΛΗΔΟΝΙΖΕΣΘΑΙ* von *κληδών, κλέος*, also auf bestimmte objective Rufe und Stimmen (gleichsam auf בת קול s. Petri, stud. mag. Jud. IV, 4 sq.) achten und danach wahrsagen.

---

legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia approbantibus octingentorum triginta annorum eventibus"; 4). Tac. AA. 2, 28: *„Junius quidam tentatus ut infernas umbras carminibus eliceret."*

* Ueber jüdisch-cabbal. Besprechungen u. Beschwörungen s. C. G. Petri, stud. magic. Judaeor. VI, 6 sqq. 11 sq.; vergl. Otho, Lex. Rabb.-philol. v. Amuleta.

** *Πύθων* nicht etwa die (örtlich benannte) pythische Schlange, weil נחש in die Zauberei verwickelt ist (s. u.); vielmehr waren *πύθωνες* (fem. *πυθώνισσαι*, von *πυθέσθαι*, erkundet haben, wissen, wie ob. ידעני) auch zu Plutarchs Zeit wahrsagende Bauchredner. Ueb. d. Ableit. s. Leo Allat. a. O. 336, vgl. Ammon. b. Plut. *περὶ τοῦ ΕΙ ἐν Δελφοῖς* (ed. Wyttenb Ox. T. II p. 397): *Πύθιος μέν ἐστι τοῖς ἀρχομένοις μανθάνειν καὶ διαπυνθάνεσθαι.*

*** Vergl. auch die Zusätze (חזון שוא) ומקסם חלק Ez. 12, 24; מחזה שוא חזיתם ומקסם כזב אמרתם וגו' 13, 7.

5) Ein **ausschliesslich Böses** beabsichtigender Redezauber ist endlich *a)* אָרַר, verfluchen, und — *b)* נָקַב eig. durchbohren, dann (wie חָלַל, entweihen, ebenfalls von einem Kal durchbohren) verwünschen. Beides so Hiob 3, 8 יקבהו אררי יום („verwünschen sollen sie, die Geburtsnacht, Tagesverflucher"). — Wiederum eine Species der Verwünschung ist — *c)* das griech. *EΞOPKIZEIN, ἐξορκισμός, ἐξορκιστής,* von Geisterbeschwörung oder Bannung, zunächst entstanden aus *ὅρκος* Schwur, *ἔξορκος* Kraftschwur, Beschwörung, wozu dann wohl noch die auch sonst (wie eben bei ארר, vergl. auch z. B. Jes. 65, 15 (והנחתם שמכם לשבועה לבחירי) bemerkbare Ideeenassociation von schwören (verschwören) und verwünschen kommt.

V) Von der **Hand** stammt eine zwiefache Zauberhandlung, nämlich

1) das **Binden** oder Verknoten, als Verb. חָבַר (sich) verbinden, als Subst., mit und ohne Verb., חֶבֶר Verbindung (s. ob. Deut. 18, 11 חֹבֵר חָבֶר), bes. im Plural חֲבָרִים Verknüpfungen als eine Zauberei: so Jes. 47, 9. 12 neben כשפים (ob. IV. 1.); Ps. 58, 6 חובר חברים מחכם neben קול מלחשים. Dies weist auf das zauberische Verknoten oder „Nestelknüpfen", dieses gleichs. eine wortgetreue Nachbildung des hebr. חָבַר חֶבֶר, franz. (famil.) *nouer l'aiguillette;* so auch griech. *κατάδεσμος* Band und Zauberknoten. Dagegegen dürfte das lat. *fascinare (fascinum, fascinatio)* wohl nicht auch hierher gehören, gleich als von *fasces, fascia,* sondern trotz der Quantität, die sich aber schon bei *βασκανεῖν* verändert, an das erwähnte *βασκαίνειν* anschliessen (s. ob. IV. 1. *b.* S. 165). — Von der Sache selbst aber zeugt wieder die angef. Ecl. Virgils, 8, 76 sqq.:

„Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin!
Necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores,
Necte, Amarylli, modo et: Veneris, dic, vincula necto." *

Die andere zauberische Handthätigkeit betrifft

2) das **Mischen**, — vornehmlich die grosse Familie des *a) ΦAPMAKON* (*φαρμακεύς, φαρμακεύειν* cet.) Arzneimittel, Gift, Zaubertrank, Zaubermittel, wie im Lat. *medicamen, medicamentum, medicamentarius,* und noch jetzt bei

* Andern, doch fernerliegenden, Zusammenhang zwischen verbinden und zaubern s. b. Carpz. App. Antt. II, 544.

den americanisch. Indianern ein „Medicin-Mann“ auch s. v. a. Zauberer. Daher *φαρμακεία* Zauberei Apoc. 18, 23. Gal. 5, 20 mitten unter den schwersten Sünden, so auch d. Plur. Apoc. 9, 21 und d. Concr. *φαρμακοί* 21, 8. 22, 15. Die Ableitung des *φάρ-μακον* nach seinem Ausgangstheile (-*μακον*) geschieht wohl von *μάσσειν* (onomatop. gleichs. „*matschen, manschen*“), mischen, kneten (wie das ärztliche „Massiren“, vergl. selbst *massa*, Masse), auch (magnetisch?) streichen. Daher *μαγεύς* Kneter und Giftmischer. Wird nun die erste Worthälfte *φαρ-* in Zusammenhang gesetzt mit *φύρειν*, was ebenfalls kneten bedeutet,* so drückt beides miteinander gleichs. einen Mischmasch aus, und entspricht zugleich der analogen Bedeutung von Alchemie. — Zu diesem *μάσσειν, μαγεύς* (Kneter) und *μαγίς* (s. v. a. *μάζα, massa*) gehört vielleicht auch

b) *ΜΑΓΟΣ* (*μαγικός, μαγεύειν, μάγευμα, μαγεῖον*). Doch geht man gewöhnlich auf das pers. مغ (*mugh*) zurück,** welches (nach Zendav. *megh* eig. gross) s. v. a. Priester, Astrolog, Zauberer. Vergl. Jer. 39, 3 רב מג (Ober-Magier) von einem babyl. Hofbeamten. Auch sagt Porphyr. de abst. 4, 16: *Παρά γε μὲν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος κ. τ. λ.* Nach Herodot 1, 101 sind die Magier ein medischer Volksstamm (*γένος*) gewesen, vgl. nachh. VI. Dagegen könnte die syrische (arab.) Form ܡܓܘܫܐ, z. B. Matth. 2, 1 Pesch., — auch in den Keilschriften *maghush*, s. J. G. Müller in Herz. R.-Enc. VIII, 678 f.*** — durch den

---

* Schol. Aristoph. Equit.: *μάττειν λέγεται τὸ ἀναμιγνύναι καὶ φυρᾶν.*

** Vergl. Ennemoser, Geschichte der Magie, S. 46 f.; auch Plin. H. N. 30, 2 von derselben: „*sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit.*“ (Cic., Div. 1, 23.) Magi unmittelbar mit Mathematicis (d. h. Nativitätsstellern, ob. S. 160) verbunden s. b. Tac. AA. 2, 32; ebenso m. Chaldaeis (s. u.) 2, 27. 12, 22. Curt. 5, 1: „*Magi deinde suo more (patrium) carmen canentes, post hos Chaldaei*“ cet.; m. d. Druiden b. Diog. L. (Anf.).

*** Der Art. enthält eingehend critisch-histor. Erörterungen über Mag. und die danach bedingten Schattirungen dieses Begriffs. Ueber die persischen Priester als Magier im Reiche der Achämeniden wird Folgendes bemerkt: „Wir haben gesehen, dass die pers. Priester in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den ersten Königen sowohl in den pers. Keilschriften als bei den Griechen Magier heissen. Diese pers. Magier vereinigen nun die

Zischlaut, welcher freilich dann sonst als ܡܓܘܫܐ lautet, auf eine Ueberführung des Namens aus dem ob. Griech. hinzuleiten scheinen. Ja vielleicht dürfte man auch selbst jenes hebr. מַהְגִּים (Jes. 8, 19 s. ob. IV. 2. c.), „Murmeln-, Keuchen- oder Seufzen-machende“, d. h. ebenfalls Zauberer, mitanziehn.*

Im Bisherigen aber hat sich als das Wesen der Magie gezeigt, was schon Plin. H. N. 30, 1 von dieser über die ganze Welt verbreiteten „*fraudulentissima artium*“ sagt: „*Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redigit. Natam primum e medicina nemo dubitat, ac specie salutari irrepsisse velut altiorem sanctioremque medicinam; ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas etiamnum caligat humanum genus. Atque ut hoc quoque suggesserit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e coelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus*

Eigenschaften sowohl der Priester der Zendreligion als auch der babyl. Magier. — Den pers. Magiern aber werden sowohl in der Keilschrift, als besonders auch bei den Griechen, Geschäfte und Lehren zugeschrieben, wie den Atharvas dieselben nach dem Zendavesta zukommen. Hier und dort sind sie die öffentl. Priester, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer besorgen und unterhalten, die den Todtendienst bes. der Könige verrichten. Dabei sind sie, wie alle Priester in antiken Naturstaaten, die Theologen, Gelehrte, Cosmologen, königliche Räthe, die Philosophen, wie Suidas sie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geister, bes. des ewigen Feuers und des obersten Gottes Ormuzd, im Gegensatz zum obersten bösen Gott Ahriman, dann die Auferstehung des Fleisches, und hatten viele andre Vorstellungen und Gebräuche, wie sie im Zendavesta sich vorfinden. — Zu diesen alten ächten Bestandtheilen von Lehren und Gebräuchen der pers. Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieser Bestandtheil findet sich nicht im Zendavesta. — Hingegen sind jetzt die persischen Magier, so gut wie die babylonischen, Wahrsager — Traumdeuter — Sterndeuter —. Zu diesem Bestandtheil der pers. Magie gehört auch die *evocatio deorum* durch gewisse Kräuter —, überhaupt ihre Götter- oder Geistercitationen. — Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer“ cet. — Vergl. unt. VI. Chaldäer.

* Noch andre Ableitungen aus occident. und orient. Sprachen s. b. G. C. Petri, stud. mag. Jud. I, 3 sq. — Literat. bes. b. Wolf, Cur. in Matth. 2, 1.

triplici vinculo, in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat, et in Oriente regum regibus imperet.“ *

VI) Von der **Nationalität** haben den Namen

כַּשְׂדִּים „Chaldäer d. i. *a*) politisch Babylonier, spec. in der Nähe theils des steinigen Arabiens, theils Armeniens auf den curdischen** Gebirgen, die letzteren später in Babylonien Herrscher geworden, bis Cyrus, ihre Dynastie stürzend, Babyl. zum pers. Reiche zog; — *b*) scientifisch Babyloniens Priesterschaft (vergl. Diod. Sic. 2, 24: *Βέλεσυς τῶν δ' ἱερέων ἐπισημότατος, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους*, 29: *πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι κ. τ. λ.*), spec. Astrologen und Wahrsager. Sie wie ihre Kenntnisse stammten aus Aegypten, nach Diod. Sic. 1, 81: *φασὶ δε καὶ τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους, ἀποίκους Αἰγυπτίων ὄντας, τὴν δόξαν ἔχειν τὴν περὶ τῆς ἀστρολογίας παρὰ τῶν ἱερέων μαθόντας τῶν Αἰγυπτίων*. 2, 29: *Χαλδαῖοι — τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι.* Den Namen Chaldäer aber hatte sich diese geistige Aristocratie, welche Diod. 2, 29 *τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων* und Hesych. *γένος Μάγων πάντα γινωσκόντων* nennt, wohl erst dann beigelegt, als der chald. Stamm überhaupt zur Macht gelangt war. — In der heil. Schrift erscheinen sie Dan. 2, 2 neben und nach חרטמים ואשפים ומכשפים (s. ob.) und V. 10 führen sie auch das Wort. Von der Genesis ihrer Wissenschaft sagt Cic., Divin. 1, 2: „*Principio Assyrii, ut ab ultimis auctoritatem repetam, propter planitiem magnitudinemque regionum, quas incolebant, quum coelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, trajectiones motusque stellarum observaverunt, quibus notatis quid cuique significaretur memoriae prodiderunt. Qua in natione Chaldaei, non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati, diuturna observatione siderum scientiam putantur*

---

* Die folgg. Capp. berühren die Geschichte der Magier; darin C. 5: „*Ut narravit Osthanes, species ejus plures sunt. Namque et aqua, et sphaeris, et aere, et stellis, et lucernis, ac pelvibus securibusque, et multis aliis modis divina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia*“ cet.

** Curdisch, Chaldäisch und כשד' scheint doch nur phonetische (resp. dialect.) Varietät ursprünglicher Identität zu seyn.

effecisse, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset. Eamque artem etiam Aegyptii longinquitate temporum innumerabilibus paene saeculis consecuti putantur." Ueber den Umfang der Künste dieser „Chaldäer" aber, als Astrologie, Mantik und Magie,* berichtet Diod. Folgendes 2, 29 ff.: *Πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. Ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπῳδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. Ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς· ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. Οὐκ ἀσόφως ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν, ἀκριβῶς τ' ἐπιτυγχάνειν νομίζονται κ. τ. λ.***

VII) Rein **formell** sind endlich bezeichnet לְהָטִים Exod. 7, 11 oder לָטִים (V. 22. 8, 3. 14), eig. Partic. (s. üb. Vertauschung d. Quiescibb. in der Mitte von Wurzeln Gramm. u. Lex.) geheim, heimlich, vergl. auch ob. אִטִּים, אַט, לְאַט leise, als Geheimkünste (LXX *φαρμακεῖαι*) ägyptischer Priester, s. ob. Aq. *κρυφιασταί* für חרטמים.

Alle diese bisherigen Benennungen des Wahrsager- und Zauberwesens knüpften sich an die es ausübenden Personen und ihr Thun. Anders die nachfolgenden, welchen die dabei angewandten gegenständlichen Media ihre Bezeichnung verleihen.

B) Vom Object benannte Uebernatürlichkeit des Thuns.

Solche Objecte bei der biblischen Nomenclatur der Mantik und Magie sind Sterne, (Vögel,) Schlangen, Thiereingeweide und Holzstäbe.

I) Von den **Sternen**, s. Jes. 47, 13 (v. babyl. Astrologen, vgl. ob. *A* VI.) הברו [הברי] שמים החזים בכוכבים מודיעים לחדשים, „(die) einschneiden (d. i. in 12 sogen.

* Vergl. auch Gesen. Comment. üb. Jes. II. Beil. 2 „üb. d. Astrologie u. d. Religionssystem der Chald.", bes. §. 4. S. 349 ff.

** Vergl. 31: *Τοῦτο μέντοιγε διαβεβαιώσαιτ' ἂν τις προσηκόντως, ὅτι Χαλδαῖοι μεγίστην ἕξιν ἐν ἀστρολογίᾳ τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων ἔχουσι, καὶ διότι πλείστην ἐπιμέλειαν ἐποιήσαντο ταύτης τῆς θεωρίας. Περὶ δὲ τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐν οἷς φασι τὴν θεωρίαν τῶν κατὰ τὸν κόσμον πεποιῆσθαι τὸ σύστημα τῶν Χαλδαίων, οὐκ ἂν τις ῥᾳδίως πιστεύσειεν κ. τ. λ.* Ein besondrer Beleg dieser astrolog. Wissenschaft ebend. 2, 24.

Häuser eintheilen*) den Himmel (s. ob. S. 160. 167; LXX οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ, vgl. FULLER a. O. 42), die da schauen** in die Sterne, unterweisen nach den Neumonden;"*** und noch mehr Hiob 3, 8 (S. 168) העתידים ערר לויתן (אררי יום), „die da kundig zu erregen Leviathan" (d. h. das Drachengestirn vor die Sonne zu bewegen). — Ueber jüdische Astrologie s. PETRI, stud. mag. Judaeor. V, 9 sqq.

II) Von den **Vögeln** vergl. das griech. *οἰωνίζεσθαι* (*οἰωνικός, οἰωνισμός, οἰώνισμα, οἰωνοσκόπος*) von *οἰωνός* d. i. eig. ein einsam (*οἶος*) fliegender Vogel und zwar Raubvogel; ebenso das lat. *augurium*, *auspicium* (je mit Verwandtschaft) und *omen*, welches alles mit *avis* (im letztern Falle *au* in *o* abgerundet, ob. S. 77) zusammengesetzt ist. Im Urtext der h. Schrift selbst aber kommt das Wahrsagen aus Vogelflug und Vogelgeschrei nicht vor, sondern nur in Uebersetzungen, wie ob. Deut. 18, 10. 2 Kön. 21, 6 LXX *οἰωνίζεσθαι*, ****— während im Original beidemal (נחש) statt des Vogels die Schlange genannt ist, wovon nun sogleich.

III) Von den **Schlangen** kommt das denom. Piel נִחֵשׁ (vgl. ob. כִּשֵּׁף, לָחַשׁ, עוֹנֵן), näml. vom Nomen נָחָשׁ, ist demnach eigentlich s. v. a. aus Schlangenbeobachtung wahrsagen (*ὀφιομαντεία*), dann auch überhaupt aus Anzeichen wahrsagen (vgl. *augurari* cet. S. 164), weiterhin sogar abgeschwächt zu spüren, wittern, doch an keiner Stelle im ernst-theocratischen Sinne (Gen. 30, 27 Laban, 44, 5 u. 15 Joseph als Aegypter); hiernach das Subst. נַחַשׁ überh. Zeichendeuterei:***** s. bes. Num. 23, 23. 24, 1 f., wo הלך לקראת נחשים und ותהי עליו רוח אלהים in lehrreichem Gegensatze stehn; LXX wie oben II. — Zwischen diesem נחש und dem obigen לחש (S. 166),

* Nicht als bestimmen, *fatidici*, KIMCHI b. N. FULLER a. O. 41 sq.

** חזים zugleich Seher, s. ob. S. 158 f. und Jes. 30, 10.

*** Als Calenderpropheten z. B. FULLER a. O. 43: *„qui notas facit in menses singulos vel in Calendas singulas praedictiones suas."*

**** Ebenso an ersterer St. auch LUTHER „auf Vogelgeschrei achten", an letzterer jedoch dasselbe für עונן, und dagegen מנחש (s. III) richtiger „auf Zeichen achten."

***** Im Gegensatz des Wahrsagens aus vermeintlich nur innerer Offenbarung, HENGSTENB. Gesch. Bileams. S. 122 ff. Vergl. vorh. LUTH. — Darauf kämen auch überhaupt hier I — V. hinaus.

beide von Mantik und Magie gesagt und erstres von der Schlange entnommen, besteht zugleich die Verwandtschaft der Onomatopöie, d. h. des Zischelns und Zischens.*

IV) Von **Thiereingeweiden**, als *extispicium* und *haruspicium* (letztres von *harviga* Opferthier, woher auch wohl *hariolus* cet.), einer auch babylon. Weise die Zukunft zu befragen, schreibt sich Ezech. 21, 26 ראה בכבד d. i. „Leberschau", griech. ἡπατοσκοπία, vergl. Cic., Divin. 2, 12 sq. *„caput jecoris ex omni parte diligentissime considerant"*;** Carpz. App. AA. I, 107. II, 549.

V) Von **Holz**, Hos. 4, 12 „mein Volk sein Holz befragt und sein Stab thut ihm kund, denn Hurerei-Geist führet irre" cet. Dass hier in Gl. a. (בעצו ישאל) weder hölzerne Fetische, noch Holzgötzenbilder (Jes. 40, 20. 44, 13 ff. 19. Jer. 2, 27. 10, 3), noch menschenähnliche Theraphim (1 Sam. 19, 13***), noch etwas dem „Tischrücken" Verwandtes gemeint

---

* Eine hypothetische andre Ableitung von נחשת (Erz) als ehernem Stabe s. b. Carpz. Appar. Antt. II, 542.

** Wir fügen, zugleich als ein Motto zu dem Ganzen gegenwärtiger Darstellung, ebendaher weiter hinzu 1, 6: *„Duo sunt divinandi genera, quorum alterutrum artis est, alterum naturae. Quae est autem gens aut quae civitas, quae non extis pecudum aut monstra aut fulgura interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt), aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur) praedictione moveatur? Quarum quidem rerum eventa magis arbitror, quam causas quaeri oportere. Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenunciat."*

*** תרפים, welchen, unter bestimmten Constellationen gefertigt, von Rabb. magische Redegabe beigelegt wird (Buxt. L. Ch. 2661, vgl. Sach. 10, 2 paronomastisch התרפים דברו און), sind nach Gen. 31, 19 ebenfalls aramäischen Ursprungs, daher auch weder aus dem Hebr. abzuleiten (z. B. רפא heilen, als *Dii sospitatores*, s. Jurieu b. Pt. Zorn, Bibl. ant.-exeg. I, 1, 149; oder רפה als *„Infirma"* oder trans. *„remissas facientia manus hominum"*, d. h. gewisse Geschäfte widerrathend, vgl. N. Fuller a. O. 39; oder תורף, תורפה Schandbarkeit, b. Buxt. a. O. 2264. A. Beyer Add. ad Selden. de D. Syr. 188 sqq., was ohnehin Critik, nicht Erklärung wäre), noch aus dem arab. (ترف reich seyn), noch aus dem ägypt. *Serapis* (b. Spencer, Leg. Hebr. rit. ed. 2. III, 356 sq.), sondern eben nur aus dem Syr., wo sich dann (Castelli, Lex. Syr. ed. J. D. Michaelis 1788. p. 976) „[illegible] *percontans, inquirens*" darbietet, so dass ihnen ganz

sey, bezeugt das Parallelgl. b. (מקלו יגיד), dessen Singular auch die sog. Rhabdomantie, ein Sortilegium durch Herausziehn in einander gemischter oder durch die Lage fallender Stäbchen (Rosenm. Schol. a. O., s. nachh.), ausschliesst, wonach nur noch etwas dem (von Cic., Divin. 1, 17 beschriebenen) *lituus* oder der Wünschelruthe Aehnliches (vgl. Beyer Add. ad Selden. p. 197 sq.) übrig bleibt. Dagegen findet sich Ezech. 21, 26 f. babylon. Belomantie (קלקל בחצים, LXX *ἀναβϱάσαι ῥάβδον* d. h. *ebullire*, auswerfen, s. vorh.), vergl. Carpz. App. AA. I, 107. II, 548 sq. —

Zugleich möge die Erwähnung dieser Orakelbefragung hier statt aller, wesentlich monotonen und synonymen, etwa noch übrigen dienen.

— Dies aber ist gegenüber aller Unter- und Ueberschätzung derartiger Mantik und Magie zum Schlusse noch mit Nachdruck zu sagen, dass auf solche dämonische Künste für Weib und Mann im Gesetze Gottes die Strafe des Todes stand und zwar die von der ganzen Gemeine, als absolute Ausstossung aus ihr, und ohne alle eigne Verschuldung zu vollziehende Steinigung; s. Exod. 22, 17:

„Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen!“ — und Lev. 20, 27:

„Mann oder Weib, wenn ist in ihnen ein Wahrsagegeist, und ein Wisser sollen durchaus getödtet werden, mit Stein sollen sie steinigen dieselben: ihr Blut an ihnen!“

---

das lat. „*oracula*“ entsprechen würde, vergl. Ezech. 21, 26 vom babyl. König שאל בתרפים (Richt. 18, 5. 18 ff.). Als שרפים (Engelsgestalten, nicht שרף Drache; Spenc. a. O. p. 360 sqq. id. q. אורים *ignes*) würde ח' vielmehr unter ש' und dann ܫܪܦ als Verb. denom. erscheinen.

V.

DER SILBERBLICK

IN

HIOB.

Cap. XIX.

Es ist ein kräftiger und mächtiger Fortschritt, den v. Ewald gethan, indem er die im Gebiet des Buches Hiob gelegene uralte Burg eines Zeugnisses von dem Leben der Todten in Verklärung bei Gott wiedererobert hat; ja eine Beflügelung ist es der Schritte des Erdenpilgers zur befreienden Erhebung über die schwere Scholle. Mit Recht kann er sagen („Neue Bemerkk. z. B. Jjob", in Jahrbb. d. bibl. Wissensch. IX. 1857—58. S. 30. 34): „Was ist heute strenger bewiesen, als dass Jjob endlich auf den verklärten ewig wahren und ewig nothwendigen Glauben an die Unsterblichkeit kommt! Und doch leugnen dies wieder Manche, meinen damit frei urtheilende wissenschaftliche Männer zu seyn, verkennen aber nicht bloss die Worte 19, 23—29., sondern auch so gut wie das ganze B. Jjob. — Ich muss sagen, dass es bei dem heutigen Stande sichrer Erkenntniss und Wissenschaft doch nur etwas ganz Rohes ist, wenn man die Worte Jjobs über die Unsterblichkeit nicht verstehen will." Und im „B. Jjob" selbst (2. Ausg. S. 198 f.) in einer durch die grosse Stelle fühlbar mitgehobenen schönen und würdigen Aussprache: „So dringen V. 25—27 wie aus einer reineren himmlischen Luft vom Geiste getragen die wenigen, aber unendlich schweren, erhabenen Worte hervor, welche die Krone des ganzen

menschlichen Streites bilden, Worte des reinsten, durch nichts getrübten Glanzes göttlicher Wahrheit, die den Redner plötzlich zum begeisterten Seher machen." —

Dennoch ist die von dem mitbegeisterten Meister der Ursprache gegebene Erklärung dieser Sternschrift noch nicht der das Verständniss unserer Väter (von der Auferstehung) mit dem Grundtext in vollen Einklang setzende letzte Schritt. Er führt nicht weiter als bis zum „Begriff der Unzerstörbarkeit des reinen Geistes" (a. O. S. 199). Im Folgenden, wo wir, allen entbehrlichen Ballast fortlassend,* nur dem Ziele rasch entgegensteuern, dürfen wir hoffen ein noch versöhnenderes und allen Dualismus aufhebendes Resultat zu gewinnen. —

In der zermalmenden Ueberzeugung, weder bei Gott noch bei Menschen Verhör und Gehör zu finden, und durch seine nahende Auflösung die Lösung seines fürchterlichen Lebensräthsels abgeschnitten zu sehn, danach aber für alle Zeiten als ein exemplarischer Missethäter zu gelten, wünscht Hiob an eine gerechtere Zukunft mit den Acten appelliren zu können, indem er ausruft:

V. 23. **„Ach dass aufgeschrieben würden meine Worte,**
Ach ins Buch, und eingegraben,
V. 24. **Mit Eisengriffel und Blei,**
Auf ewig in den Fels gehauen!"

Hierin ist fortgehende Steigerung. Zunächst von dem „Aufschreiben" in V. 23^{a} zu der doppelten weitern Stufe in 23^{b}, nämlich eines ordentlichen „Buches", und sodann des „Gravirens". Ebenso in dem damit innig verketteten V. 24., auf dessen ganzes erstes Glied das חקק von 23^{b} ebenso wirkt, als כתב in 23^{a} auf בספר in 23^{b}. Daher ist „mit Eisengriffel und Blei" eine zweite besondre bleibendere Art des Aufzeichnens; weshalb Luther ganz richtig: „mit einem eisernen Griffel auf Blei", und unrichtig in Verbindung mit 24^{b} z. B. v. Ewald (2. Ausg. S. 198): „mit eisernem Griffel und mit Blei, welches in die von jenem gestochenen Spalten gegossen wird, in Stein gehauen", wodurch nicht nur dem „Griffel"

* S. d. Literat. u. Geschichte d. Exegese in d. Commentaren (Hahn S. 164 ff.), b. Stickel (in Job. l. celeb. 19, 25—27. 1832), Delitzsch, Herz. R.-Encycl. VI, 125 f.

ein unpassendes Material („Fels") und Verbum (חצב „aushauen") zuertheilt, sondern auch die ganze schöne Gliederung und Steigerung* des Originals verschoben wird.** Um vielmehr das Höchstmögliche und vielleicht das allerhöchstgesteigerte לעד („in Ewigkeit") zu erreichen, sollten die Worte — auf die äusserste dritte Art materieller Fixirung — „in Fels gehauen" werden, da dies tiefer und dauernder ist als das Eingraben in jedenfalls weicheres Blei, vergl. Deuteron. 27, 8. Jos. 8, 32.

Das von hier an Folgende bildet aber nicht den Inhalt dieser begehrten Buch-, Blei- und Steininschrift; hiergegen ist schon das anknüpfende, einen Fortschritt, ja hier einen Fortflug einleitende ו, welches bei jener Annahme gänzlich ignorirt werden muss. Vielmehr ward Hiob, indem er das לעד („für Ewig") begehrte, dieses aber auf dem zuletzt doch verwitternden Steine als ein höchst relatives erschien, plötzlich vom absolut Ewigen durchblitzt. Ein Strahl von Oben erleuchtet ihn zum Seher, und unerwartet erschallen seine Worte wie geisterhaft (Ew. S. 200). Keine, keine materielle Schrift kann ihn vollständig rechtfertigen, keine wahrhaft לעד „in Ewigkeit"*** für ihn zeugen! **Er selbst** wird es!

„Und Ich weiss: mein Anwalt lebt,
Und ein Nachlebender über Staub wird auferstehn!"

Wer ist dieser גאל Hiobs nach dessen Tode, wer ist dieser אחרון? — Es ist weder Gott, zu welchem das so emphatische חי hier doch immer matt erscheinen, das parallele אחרון und יקום aber gar nicht passen würde; noch irgend ein Nachkomme, wozu ausser andrem schon חי statt des Futurs (wie in Gl. b.) disharmonirt; noch überhaupt ein künftiger Zeuge auf Erden. Nein, — und hier liegt der

---

* Vergl. bes. die Verba חצב — חקק — כתב entsprechend den Subst. צור — עפרת — ספר.

** Ausserdem bemerkt dagegen bereits VELTHUSEN (Exercc. crit. in Jobi c. 19, 23—29. 1772. p. 28), es würde das zwar eine künstlerische, aber schon poetisch kleinliche Angabe seyn.

*** Hier ist noch nicht, was EBRARD (Hiob, 1858) in לעד findet: „für Ewig, bis zur künftigen Auferstehung", so dass „man bei der Erfüllung noch lesen und sich überzeugen könne, Hiob habe auf diese schliessliche Erlösung gehofft." Dann wäre er ja Selbst, in seiner lebendigen Erscheinung, das redende Zeugniss gewesen. Vielmehr wird der Blick dorthin ihm und uns erst im nächsten Verse aufgethan.

specifische Nerv unserer Auffassung. — **Hiob selbst** ist es, Er, welcher auch im Nächstfolgenden und zwar dann in eigentlicher, erster Person das Subject bleibt. Dem jetzigen Hiob erscheint der אחרון gleich als ein lichtes „zweites Gesicht." Wenn dieser elephantiasiskranke Hiob vollends gestorben, die graunvolle Gestalt dem „Staube verfallen seyn wird, dann ist ja dieser אחרון wie ein Zweiter (V. 25) und doch auch wieder sein Ich (V. 26),* der alte und doch in Verklärung verjüngte Hiob, ein andrer und doch „kein Fremder" (ולא זר V. 27). Dafür ist jener Wechsel der Person in V. 26 und 27 f. bei Einer und Derselben Person wundervoll bezeichnend. Das Ich in den letztern VV. ist eben der אחרון im erstern, *Jobus superstes*, der nach sich lebende, der **sich selbst überlebende** Hiob.**

Von diesem *superstes* heisst es: על עפר יקום, „über Staub (Grab und Erde***) wird er auferstehn!"****

---

* Vergl. b. STICKEL a. O. p. 82 MICHAELIS: „ein andrer Ich."

** Um diese neue Erklärung, die zur Rechtfertigung der altkirchlichen Auffassung unsrer hervorragenden Stelle als Locus Classicus von der Auferstehung der Todten philologisch allein möglich und zugleich den Gedankenparallelismus und die Stetigkeit der weitern Ideeenfolge gebührend einzuhalten scheint, recht zu würdigen, hat man nur, wie sich in der hebr. Poesie ohnehin versteht, beide Versglieder, also neben dem ersten גאלי חי zugleich das parallele ואחרון וגו' ins Auge zu fassen, ohne welches die Deutung des erstern auffallen würde. Im Lichte des Parallelismus wird das aber nicht mehr der Fall seyn, wenn zumal der Deductionsnerv festgehalten wird, dass, wie Hiobs Ankläger eben nur er selbst durch sein entsetzliches Hinsterben war, ebenso auch sein entsprechender Anwalt wieder nur er selbst durch sein neues seliges Leben werden konnte (S. 181): was prägnant kaum wörtlicher ausgedrückt werden mochte, als durch jenes גאלי חי. Den gegen die kirchliche Deutung der Stelle erhobenen innern Einwand (DELITZSCH, R.-E. VI, 126), dass „der Begriff *resurrectio carnis* in dieser selbst über die neutestamentl. Schriftsprache hinausgehenden Ausprägung sich am wenigsten im A. T. erwarten lasse", — wird die Erwiederung entkräften, dass die plötzliche Gewissheit eines leiblosen blossen Geisteslebens, wogegen übrigens auch die substantiellen Ausdrücke על עפר יקום sind, als ganz unvermittelt gerade hier um so unwahrscheinlicher seyn würde.

*** STICKEL a. O. p. 89.

**** LUTH. „er wird mich hernach aus der Erde auferwecken" schliesst sich dadurch näher an LXX (*ἀναστῆσαι*, Theod. *ἀναστήσει*, יקים), denn Vulg. hat „*in novissimo die de terra surrecturus sum*" (אקום). Wenn dann aber LUTH. weiter fast wörtlich der Vulg. („*et rursum circum-*

Solches יקום offenbar im Gegensatz eines Liegenden; in עפר Liegenden, sowie das parallele חי im Gegensatz eines Todten. Dass aber dann in dem eigentlichen Subject auch nicht einen Moment dieses „Leben“ unterbrochen wird, zeigt eben auch die Form חי (LXX ἀένναός ἐστιν), statt dessen man sonst das Futurum, wie im 2. Gliede, finden würde; sein „Auferstehn“ dagegen ist allerdings ein künftiges (יקום). — Und welcher Gestalt dieses?

V. 26. **„Und hinter meiner Haut, die sie zerschlugen, ist Dies —**
Und aus meinem Fleische werd' ich schauen Gott!“

אחר עורי, „hinter meiner Haut“, als dem äussersten Munimentum der nähern Behausung des Geistes, welche letztre eben als die nähere und eigentliche in dem parallelen מבשרי („aus meinem Fleisch heraus“) unübertrefflich bezeichnet wird. Dabei ist das relativische נקפו durchaus nicht müssig, es steigert die Versicherung der Identität, wie dies im Folgenden noch umfassender geschieht. Ebenso treffend und zugleich spannend bezeichnet זאת solch Wunderbares und Unerhörtes.* Dieses „Gott Schauen“ aber ist ein objectives, kein nur inneres, vielmehr mit „Augen“, mit eigenen Augen:

V. 27. **„Den Ich schauen werde Mir,**
Und Meine Augen sehen und kein Fremder.“

Jenes אני („Ich“) in vollbewusster Persönlichkeit und Identität, womit dann weiter das gesättigte, breit nach-

---

dabor pelle mea“) nachgeht: „und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden“, so geschieht das alles doch keineswegs so willkürlich, als man auf den ersten Anblick meint. So ist z. B. dort V. 25 „mich hernach“ = אחרון, und hier V. 26 „umgeben werden“ = נקפו von נקף (s. V. 6) „umkreisen“ und zwar mit dem gewöhnl. Accus. der Verba des „Bekleidens“. Daher auch zuletzt wieder EBRARD: „mit meiner Haut wird dann umkleidet werden, was ihr hier seht“ (זאת).

* STICKEL a. O. p. 105 sq.: „*Desinant tandem aliquando VV. DD. de conjungendo Pronomine* זאת *cum antecedenti aliqua voce cogitare, ac potius in eo acquiescant, quod Chaldaeus, approbante uno* KOSEGARTENIO, *proposuit, ut* זאת *per se sumtum aposiopeticam phrasin constituat*“ cet. Doch ist es dann keineswegs nöthig, was der Verf. sprachlich vertheidigen zu müssen glaubt, dass זאת nun ausschliesslich auf das Vorhergehende zuzückweise. Vielmehr ist dem זאת parallel im 2. Gl. „werd' ich schauen Gott“, gleichwie auch die übrigen Theile beider Gl. (ואחר עורי und ומבשרי) einander parallel stehen. Zugleich ist das nun erst hochpoetisch.

drückliche לִי („Mir", also das Persönlich-Identische wiederholt, nicht nur als „Ich", sondern auch nochmals auf dasselbe Subject zurückgebogen als „Mir"), — ebensowie עֵינַי („Meine Augen"), — vor allem aber auch der strict ausschliessende Gegensatz לֹא־זָר (ein „Nicht-Fremder") einzig harmonirt.

— Welch eine überschwengliche Seligkeit! Wie heiss daher aber auch und innigst die Sehnsucht dahin, aus so schrecklicher Gegenwart:

„Es verschmachten meine Nieren in meinem Schoosse!"

Und in diese, zur vollen Gegenwart zurückführende, inbrünstige Sehnsucht geht des Sehers Entzückung aus. —

Kaum erübrigt wohl nun noch eine Frage, womit wir zum Eingange dieser selbstgewissen Prophetie (V. 25 אֲנִי יָדַעְתִּי) zurückkehren. Wie mag Hiob „sein גֹּאֵל" (Ps. 119, 154. Spr. 23, 11), sein eigner Anwalt seyn? — Er ist es durch das Nachfolgende (vgl. S. 179). Gleichwie seine fürchterliche Anklage einzig und allein auf das Factum seines namenlosen Elends und verwesenden Leibes basirt wurde: ebenso wird er einst durch sein, den Tod überdauerndes und dem Staube enthobenes, im Schauen Gottes ewig seliges persönliches Leibes-Leben (gegenüber todten, verwitternden Verbal-Acten, V. 23 f.), — also eben auch wieder durch ein correspondirendes gottgegebenes Factum, das im rein thatsächlichen חַי des גֹּאֵל concentrirt ist, sein eigner und bester Anwalt seyn. —

Das furchtbare Glühen und Schmelzen, Wogen und Wälzen in Hiobs Fleisch und Bein, Hirn und Herzen erschien so einen Augenblick frei von Qualm und Schlacke, das langgekochte Erz hat hier seinen Silberblick. Zwar überwallt diesen die chaotische Gluthmasse alsbald wieder; aber er ist aufgefangen worden und leuchtet auch noch der sonnenbeschienenen Christenheit wie ein heller Morgenstern.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Zur Ergänzung und Druckverbesserung:

S. 9 Z. 20 l. אמן — 12, 25 vgl. קום 1 Kön. 8, 20 (2 Chr. 6, 10) — 14, 25 vgl. Jer. 10, 10 — 62,* 1 *Ζεύς*, als — 66, 15 (87, 19) vgl. Jer. 8, 19 הַיהוָה und הַיְהֹוָה — 68, 30 mithin — 78,* 17) nach „entstanden“ — 83, 31 *ὤν* — 91, 5 vgl. אֱלוֹהַּ (אֱלֹהִים) — 124, 31 *αὐτῷ* — 149, 14 vgl. Jer. 7, 10 ebenf. im dreisten Sinne. — (Ausser einzelnen nicht in allen Abdrücken gleichmässig hervortretenden Schrifttheilchen, wie 15, 19 *τὸ*; 64, 29 *ἀλλὰ*; 65,*** 3 לְעֹלָם; 70, 10 *παρὰ*; 71,* 3 יַהֲוה; 86, 21 וַאֲדֹנֵינוּ; 87, 24 שֶׁיְּהוה, 31 לַאדֹנֵיהֶם; 94, 12 וֹ; 123, 6 וִיפְּלוּ.)

BIBELSTUDIEN

VON

HERMANN GUSTAV HOELEMANN,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE,
AO. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITAET LEIPZIG.

ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG 1860.

VERLAG VON EDUARD HAYNEL.

VORWORT.

Den Einführungsworten zu der Ersten Abtheilung unserer Bibelstudien haben wir bei dieser Zweiten, auf die wir dort schon mit hinsahen, wenig anzufügen.

Die der früheren Gabe zuständiger Seits gewordene freundliche Aufnahme und dankenswerth eingehende Würdigung dürfen wir auch für die gegenwärtige hoffen, welche, in gleichem Gewand und Umfang, aus gleichem Geist auch Centrales und Peripherisches, so Alt- wie Neutestamentliches, übrigens ebenfalls „Studien“ bietet, die nicht nur reproduciren, sondern an den Quellen neuen Gesichtspuncten nachsinnen. Wenn aber Studien die Gewinnung reinen Gehalts, nicht seine Verwendung und Praxis in erster Linie steht, so reden doch diese nicht die Sprache kalter Abstraction, sondern athmen wohl auch den Hauch der mitfühlenden Brust. Den Schriftsteller vom Menschen und Christen zu trennen, wird auch wissenschaftlich-theologischen Schriften nie zu Förderung, der Untersuchung oder Wirkung, gereichen.

Die hier bearbeiteten Gegenstände sind es neu, — nur der kürzere erste neugestaltet, in seinen Grundzügen auf besondern Wunsch der Redaction zum Charfreitag jenes Jahres zuerst erschienen in Stip's „Pastoral-Kirchenzeitung für die evang.-luth. Kirche“, Berlin 1849, Nr. 11—12, und auch jetzt nach Methode und dem für das *Miserere* eines Charfreitagstextes kaum ungeeigneten schwereren Styl und Ton festgehalten. Wird sich die Meditation auf die Predigt von der Kreuzigung zu allen Zeiten gern eintauchen in das unmittelbar aus dem Urtext geflossne prophet. Schriftwort, so empfängt dieses heilig ernste Object in der Literatur unserer Tage durch den hier so klar lautenden hohen Lehrartikel von der Erlösung durch Christi stellvertretendes

Leiden eine erhöhte Bedeutung, daneben derselbe auch noch ein offnes persönliches Zeugniss.

Am Schluss der I. Abtheilung vor. J. standen wir unter dem Druck einer schweren politischen Atmosphäre, und noch hat sich dieselbe für uns inzwischen moralisch keineswegs so weit auf- und abgeklärt, um über fernere Erweiterung dieser biblisch-theologischen Fasces etwas bestimmen zu können. So bleibe auch dies der Gestaltung unserer deutschen und persönlichen Zukunft überlassen, Alles aber Gott befohlen.

Leipzig, am Schluss des Kirchenjahres 1860.

D. Hölemann.

I.

DIE
EPISTEL AM CHARFREITAGE.

JESAIA LII, 13 — LIII, 12.

Gleich als ein hehr und herrlich schallendes Glockeneinläuten zu dem Heiligthum und der Predigt unseres Textes geht ihm voraus der hallende Weckruf (52, 1 ff.): „Wach auf, wach auf, zieh an deine Herrlichkeit, Zion! zieh an deine Schmuckkleider, Jerusalem, du heilige Stadt: denn nicht wieder wird betreten dich ein Unbeschnittner und Unreiner! Schüttle dich los von Staub, steh auf, setze dich auf, Jerusalem! Aufgethan haben sich die Fesseln deines Halses, du Gefangene, Tochter Zion! Denn also spricht Jehovah: Umsonst wurdet ihr verkauft und nicht mit Silber sollt ihr losgekauft werden!" (S. 1 Petr. 1, 18.) — Und weiter (V. 7 ff.): „Wie lieblich sind auf den Bergen Füsse eines Heilsheroldes, der Frieden verkündigt, Gutes predigt, Heil verkündigt, der da sagt zu Zion: König ist dein Gott! Horch deine Wächter, sie erheben Stimme, allzumal jauchzen sie, dass Auge in Auge sie schauen die Heimkehr Jehovahs nach Zion! Brechet aus in Jubel allzumal, ihr Wüsteneien Jerusalems! denn getröstet hat Jehovah sein Volk, erlöset Jerusalem. Entblösst hat Jehovah seinen heiligen Arm den Augen aller Völker, und es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes! —*

* Daher endlich (V. 11) der drängende Zuruf an die noch säumenden bisherigen Gefangenen Babels (vgl. Offenb. 17, 5. 18, 2—4), auszuziehen von da, ohne etwas Unreines anzurühren, wie es einst bei dem vor- aber auch gegenbildlichen Auszuge aus Aegypten geschehen (Exod. 3, 21 f. 11, 2. 12, 35 f.), und zumal an die Träger der heiligen Geräthe, sich zu reinigen;

Er aber, in welchem diese Offenbarung, Erlösung, Behütung und Herrlichkeit erscheint, ist „der Knecht Jehovahs“ (עבד יהוה). Dieser Name, welchem sonst (z. B. 42, 19 vgl. 44, 26) parallel steht „der Gesandte Jehovahs“ (מלאך יהוה), ist in unsrem prophetischen Buche* nicht allenthalben Eine für Einen fixirte Bezeichnung. Als „Knecht Jehovahs“, welcher sonach dem Gott der Offenbarung und damit eben dieser selbst zu dienen bestimmt ist, tritt hier nämlich hervor

1) der Gottes-Prophet Jesaia selbst, 20, 3 (עבדי ישעיהו vgl. 2; viell. auch 43, 10 vgl. 9 u. 44, 26). — Ebenso ferner, und meist auch mit einem dies anzeigenden namentlichen Zusatze,

2) das von Jehovah zu Ausrichtung Seines im Gesetz ihm offenbarten heiligen Willens aus allen Nationen auserkorene, zugleich aber auch wieder selbst mit göttlicher Mission an die Heidenvölker betraute, sonach im zwiefachen (legalen und prophetischen) Sinne zum Diener und „Knecht Jehovahs“ bestimmte Volk Israel, 41, 8 f.: „und du, Israel, mein Knecht, Jacob, den ich erwählt, Saame Abrahams, der mich liebte! du, den ich ergriffen von den Enden der Erde und von ihren Entlegenheiten** gerufen

---

der Aufruf zur Heimkehr nach dem wahren Canaan, nun nicht mehr, wie bei der aus Aegypten, mit zitternder Hast (Deut. 16, 3), und die Herrlichkeit des Herrn seinem Volke nun nicht bloss voranziehend (Exod. 13, 21 f., 14, 19 ff. einmal wechselnd), sondern jetzt den Zug auch schliessend. — Vgl. über diese höhere Erfüllung der Vorbildlichkeit im Auszuge aus Aegypten auch Jer. 23, 7 f. sowie 2 Cor. 6, 17.

* Ausserhalb desselben erscheint so eminent und specifisch als עבד יהוה spec. Moses (Exod. 14, 31. Num. 12, 7 f. cet.), Josua (Jos. 24, 29. Richt. 2, 8), Caleb (Num. 14, 24), Hiob (1, 8 cet.), David (2 Sam. 7, 5 cet. Ps. 18, 1. cet.), Serubabel (Hagg. 2, 23); Israel (Ps. 136, 22); als עבדי יהוה ferner die Erzväter (Deut. 9, 27 vgl. Ps. 105, 6. 42), die Propheten (Jer. 7, 25. 25, 4 cet. Dan. 9, 6. Am. 3, 7. Sach. 1, 6 cet. beauftragt mit Gottes Worten und Gesetzen), und die Engel (Hiob 4, 18 parall. מלאכיו): sonach fast allenthalben Mittler Gottes an die Menschen. Im N. T. vgl. u. a. Act. 4, 29 (die Apostel), Apoc. 1, 1. — Vom Messias aber s. noch Sach. 3, 8 עבדי צמח vgl. u. 53, 2. Jer. 23, 5 (e. authent. Erklär. uns. Cap. S. 5 f.).

** אֲצִילֶיהָ am einfachsten wohl (Partic. subst.) von אצל zurückziehen, als Zurückgezogenheit, *recessus*; Ges. „Säume,“ Ew. „Grenzen;“ Luth. persönlich (gleichs. *eximii*), aber gegen den Parall., „Gewaltige“ (Exod. 24, 11).

und habe gesprochen zu dir: Mein Knecht bist du (עבדי אתה), ich habe erwählt dich und nicht verworfen dich!" Und dies zwar deutlich im Gegensatze der übrigen Völker, der Heiden, s. vorh. V. 5 ff. und nachh. V. 21 ff.; alsbald aber auch wieder im Gegensatze des „Jehovah-Knechtes," den schon das nächstfolgende Cap. (42, 1) einführt, wo es V. 19 vgl. 20 ff. zur Verschärfung dieses Gegensatzes und zur vollen Bezeichnung des Abstandes zwischen Beruf und Wirklichkeit von dem „Jehovah-Knecht" Israel (עם V. 22) heisst, dass er vor Allen blind und taub sey.* Erscheint dasselbe Volk zwar dann wieder als „Knecht Jehovahs" 44, 1 f. 21; so dieses Namens doch nur insofern werth, als sogleich im nächsten V. (22) der Herr von ihm sagt: „Abgewischt habe ich wie eine Wolke deine Missethaten und wie ein Gewölk deine Sünden: kehre zurück zu mir, denn ich habe erlöset dich!" — Aus diesen Angaben entnehmen wir, dass nun Israel „Jehovah-Knecht" erst wird im Gegensatz seiner sündigen Väter und Mittler (43, 27) und es hierzu vor allem bedarf der Erlösung von seinen Sünden (44, 22—24. 45, 4. 48, 20).

Dies konnte jener erstere Prophet nicht bewirken, zumal er in dem vorliegenden 53. Cap. von dem Bekenntniss „unserer Missethaten" sich nicht ausschliesst, vielmehr wiederholt sich ausdrücklich mit einschliesst. Dagegen ist die Nicht-Mitverschuldung und das Büssen für Andere das innerliche Hauptmerkmal, dass unter dem „Jehovah-Knecht" in unserer Pericope Keiner, wie von Menschen überhaupt, so auch von den sonst als „Knechte Jehovahs" Bezeichneten verstanden werden könne, namentlich auch nicht das ebenfalls der Entsündigung bedürftige, ja nur aus Sündern bestehende Volk Israel selbst, gleichviel ob ganz oder theilweise,

* Daneben ist es aber durch den Ausdruck (bes. כמלאכי אשלח u. משלם wie durch Abwesenheit des Volksnamens) nahegelegt, auch hier, sonach ohne Unterbrechung, den eigentlichen „Jehovah-Knecht" (unt. 3) zu verstehen. Die Möglichkeit dazu böte für den Zusammenhang die Auffassung der St. als heil. Ironie, wiefern Derselbe „Juden ein Aergerniss" und Heiden eine Thorheit seyn werde (1 Cor. 1, 23). Hierzu würde bes. auch V. 21 passen יהוה חפץ למען צדקו, dessen folg. Glied יגדיל תורה ויאדיר das *πληρῶσαι τὸν νόμον* Matth. 5, 17 ff. vorbilden, und hierauf erst V. 22 והוא עם den Rückgang auf das Volk nehmen.

wie denn auch unser „Knecht Jehovahs" der nachstehenden klaren Ausdrucksweise zufolge kein Collectivum (wie Volk oder Stand der Propheten oder Priester, s. u. bes. 53, 3. 8. 10 ff.) ist, sondern ein heiliges Individuum.* Er, welcher in diesem specifischen Sinne als „der Knecht Jehovahs" die Erlösung stiften sollte, musste „mehr denn ein Prophet," namentlich auch als jener Prophet seyn, der nur als Schatten des Künftigen auch „Jehovah-Knecht" heissen konnte, musste zu seinem Versöhnungswerke insonderheit auch Hoherpriester seyn, ja musste, kraft der nachfolgenden, Völker und Könige überwältigenden Herrlichkeit auch das königliche, mithin das dreifache Amt des Messias tragen, musste der heiss ersehnte und nach solchen Texten wie der unsrige von den Gläubigen im Volke Gottes nur immer noch heisser ersehnte Christus selber seyn.

Dieser Gesalbte des Herrn nun — 3) ist im eminentesten Sinne „der Knecht Jehovahs" (עבד יהוה) in Cap. 42, ausschliesslich in 52 und 53. Als das wahre „Israel" hat er die Sendung, Israel zu Jehovah zu bekehren (49, 3 ff.), nicht minder aber auch die ferne Heidenwelt (V. 6). Ja, voll heiligen Geistes wird er auch den harrenden Inseln „in Wahrheit Recht ausbringen" (לאמת משפט יוציא, 42, 1. 3 f.), mit der Macht stiller Sanftmuth (V. 2) und barmherziger Milde „zerstossnes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen" (V. 3). Also „giebt ihn Jehovah zum Volks-Bunde, zum Heiden-Lichte, aufzuthun blinde Augen, herauszuführen aus Gefängniss den Gebundnen, aus Kerkerhaus die da sitzen in Finsterniss" (V. 6 f. vgl. 49, 6). —

Derselbe „Jehovah-Knecht" ist es nun auch, den unsere Pericope Cap. 52. 53 — das äussere und innere Centrum der mittleren Rede der zweiten Hälfte von Jesaia

---

* Uebersicht der verschiedenen Auffassungen des Subjectes uns. St. bes. b. A. VAREN. Comment. ed. 2. III, 248 sqq. (namentl. jüdische), desgl. C. VITRINGA Comment. II, 769 sqq. und L. REINKE Exegesis crit. in Jes. c. 52, 13—53, 12 (1836) p. 2 sqq. 6 sqq. (Mess.), 18 sqq. 22 sqq. 25 sqq. (Collect.), 27 sqq. (nicht-göttl. Individ.). Ebendas. auch d. Liter. üb. d. Abschn. überh. p. 5 sq. 8 sqq. 11 sqq. 18 sqq.; vgl. a. AA. FR. BECK, de cap. 53. libri Jes. (1840); UMBREIT, d. Knecht Gottes (1840) bes. S. 43 ff. und die übr. Commentare.

(Cap. 40—66), ja das locale und dynamische Herz des ganzen Alten Bundes, das klarste *πϱομαϱτύϱεσθαι τὰ εἰς Χϱιστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* (1 Petr. 1, 11), — mit völligem Aufschlusse, und darin jede anderweite Annahme ausschliessend, vor Augen hat und hinstellt. Dafür ist, ausser dem einheitlichen Lebensinhalte und Herzschlage dieses Abschnittes selbst, namentlich auch noch dies bemerkenswerth, dass nach diesen Capiteln nicht wieder von einem „Jehovah-Knecht" die Rede ist, sondern, wo andrer Organe Jehovahs gedacht ist, von ihnen — 4) stets in der Mehrzahl gesprochen wird (עבדי יהוה 54, 17. 56, 6. 63, 17. 66, 14., hier mit „Jehovahs Feinden" contrastirend), obwohl auch unter diesen „Jehovah-Knechten" selbstverständlich immer nur ein Theil von Israel, wie es oben unter 2. erschien, begriffen wird, s. 65, 8 ff. 13 ff., wohin namentlich auch der in besondrem göttlichen Dienste zum väterlichen Vorgesetzten des Volkes Jehovahs ausersehene Eljakim als „Knecht Jehovahs" schon früher einmal (22, 20 ff.) war gerechnet worden.

Nachdem wir uns so über das geheiligte Subject der Epistel (עבד יהוה), zu dessen einzig möglicher Beziehung auch der fernere Context in ganz eigenthümlicher und ausdrücklich nicht-menschlicher Individualisirung untrügliche Wahrzeichen bietet, in Kürze orientirt haben, werden wir auf dieser Basis die Aussagen über Ihn um so sicherer auffassen.

Die Pericope tritt, wohin auch ihr Prolog (C. 52) uns schon führte, auf die Höhen des Sieges, entrollt ihr prophetisches Gemälde (V. 14) mit einem spannenden „**Siehe!**" — und beginnt mit der thematischen Prolepsis, dass „**weise wird walten Mein** (Jehovahs) **Knecht, erhoben und erhaben und sehr hoch seyn.**"* Gedenken wir schon bei dem erstern משכיל in dieser Verbindung unwillkürlich an Jer. 23, 5 f. (ob. S. 2): „siehe, Tage kommen, spricht Jehovah, und ich lasse erstehn dem David einen gerechten Sprössling (vgl. u. Jes. 53, 2) und er herrschet ein König und waltet weise (השכיל) und thut Gericht und Gerechtigkeit auf Erden; in seinen Tagen wird erlöset werden Juda und Israel wohnen zufrieden,

* Die **fette** Schrift wird in d. Art. den Grundtext fortlaufend wörtlich wiedergeben.

und das ist sein Name, damit man ihn nennt: Jehovah unsre Gerechtigkeit;" — so erinnert die letztere dreimalige Erhöhung noch deutlicher an das neutestamentliche: „darum hat auch Gott ihn hocherhöht (ὑπερύψωσε) und geschenkt ihm einen Namen, der über jeden Namen, damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge Himmlischer und Irdischer und Unterirdischer, und jede Zunge bekenne, dass Herr ist Jesus Christus zu Ehre Gottes des Vaters" (Philipp 2, 9—11). Ist dieses ὑπερύψωσε des Apostels bei dem Propheten ein dreifach gesteigertes (ירום ונשא וגבה), das im Evangelium sich gliedert in die Abstufungen der Erhöhung ans Kreuz (Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32 f.), gen Himmel (Act. 1, 9 ff.) und zur Rechten des Vaters (Röm. 8, 34. 1 Petr. 3, 22 cet.); so hat dagegen der Apostel die vorausgehende Selbsterniedrigung des Gottessohnes (Philipp. 2, 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) ebenso dreifach zergliedert (vgl. vorh. μορφὴν δούλου λαβὼν κ. τ. λ.) als γενόμενος ὑπήκοος, μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, wonach das Kreuz ebenso Anfang der Erhöhung wie Spitze der Erniedrigung ist.

Der Weg nämlich zu jener Herrlichkeit — er führt auch unsere Betrachtung von den überhimmlischen Höhen zuvörderst rückwärts, endlose Staffeln jähling hinunter, in die schaurigsten Tiefen.

Sogleich Jes. 52, 14 versetzt uns nämlich dorthin, wo ein Symeon, als er das neugeborne Kindlein, das „gottbereitete Heil und Licht zur Heiden-Erleuchtung und Verherrlichung Israels," im Tempel auf seine Arme nahm, zu Maria sprach: „siehe, Dieser ist gesetzt zu einem Fallen und Auferstehn Vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird (σημεῖον ἀντιλεγόμενον) — und durch Deine Seele selbst wird hindurchgehn ein Schwerdt — damit offenbar würden aus vielen Herzen Gedanken" (Luc. 2, 34 f.). Dieses ἀντιλέγεσθαι, womit er eben auch ein „Zeichen" (σημεῖον) ist, den Einen ein Aergerniss und eine Thorheit, den Andern Seligkeit und Weisheit, jenen ein Todesgeruch zu Tode, diesen ein Lebensgeruch zu Leben (vgl. 2 Cor. 2, 16), — dieses durchschneidende ἀντιλέγεσθαι spricht sich nämlich bei uns sofort aus in der Gliederung: „sowie — also, also" (כאשר — כן — כן, wovon das mittlere kein subordinirtes „so sehr" seyn kann, vielmehr wie

Exod. 1, 12*). Wenn Ersteres (כאשר) die Gesammtempfindungen „Vieler“ zusammenfasst, so legt sie und zugleich die Ursache der entgegengesetzten Erscheinung das doppelte Zweite (כן — כן) nach 2 Seiten (passiv und activ) auseinander. **„Sowie sich entsetzten über dich Viele** — (die aussergewöhnliche Apostrophe entspricht eben dem Gefühle „erstarrten“ Anstaunens): **also** ist (nach der einen Seite) eine **nicht** mehr **menschenähnliche** (wohl aber menschengemachte) **Entstellung seiner Erscheinung, und seine Gestalt ungleich Menschenkindern** (wie auch Ps. 22, 7 geweissagt und im *Ecce homo* des Pilatus Joh. 19, 5 realisirt); — **also** (nach der andern Seite) **wird er besprengen viele Heidenvölker.“** Letzteres Verbum — im Original יַזֶּה, causat. v. נזה *(„netzen“) spritzen*, hier, statt localer Präpos. (wie z. B. Lev. 16, 19), mit dynamischem oder vergeistigendem Accus., vergl. auch schon Lev. 4, 6. 17; LXX *ῥαίνειν* und, wie N. T., *ῥαντίζειν,* — ist unter den levitischen Opferausdrücken solenn für die entsündigende, reinigende und weihende Besprengung mit Blut oder den sonst heiligenden Flüssigkeiten des Wassers und Oels (vgl. Lev. 14, 5 ff. 8, 10 ff. Ex. 29, 21 cet.; Hebr. 9, 11 ff. 10, 19 ff. 12, 24. 1 Petr. 1, 2**). So markirt denn nun das erste כן die Unthat Israels, die Er bis zum Entsetzenerregenden erduldet, und das zweite כן Seine That (an den Heiden) durch solch entsetzenerregendes Leiden, wobei sein heiliges Opferblut entsündigend gleichsam über die Völker der Erde hinspritzte. Zugleich ist dieses Andre, nachdem Israel Ihn so entwürdigt und Sein Heil verstossen, die Folge hiervon, s. Matth. 21, 42 f. 22, 8 ff. Act. 13, 46 f. 28, 25 ff., daher auch zuerst V. 14 das Präter. und nun V. 15 das Futur. —

---

* Jo. Brent. Comment. (1550) p. 795: *„Haec ita transferri possunt: Quanto magis obstupescunt super te multi, tanto turpior est adspectus ejus — tanto magis adsperget gentes multas.“*

** Die sühnende und heiligende Besprengung durch den Jehovah-Knecht geschieht demzufolge (weil keine einzelne Flüssigkeit benannt wird) allerdings vornehmlich durch sein Blut, sie wird aber angeeignet im Wasserbad der Taufe und im Genuss seines „Leibes und Blutes,“ sowie in der Gabe des in Oel und Salbung symbolisirten heiligen Geistes. — Die Bedeutung „springen vor Freude“ ist für נזה dem Hebr. fremd, wo es nur von Flüssigkeiten (auch 63, 3) vorkommt.

Ueber die sonstigen Präterita proph. s. unt. Weiter noch deutet diese Doppelgliederung der Apostel, mit dem letztern Gliede anhebend, also (Röm. 9, 30 ff.): „Was sollen wir nun sagen? Dass Heiden, die nicht jagen nach Gerechtigkeit, erlangt haben Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber die aus Glauben; Israel dagegen nachjagend dem Gerechtigkeitsgesetz ist zum Gesetz nicht vorgedrungen. Warum? Weil nicht aus Glauben, sondern als aus Werken, haben sie sich gestossen an den Stein des Anstosses." —

Aber nicht nur „vielen Völkern" der Heiden wird diese sühnende Erlösung zugut kommen, sondern, berührt von Seiner Gnade und Wahrheit, **werden über Ihn** (vor Seinem Thun und Wort verstummend) **zusammenschliessen Könige ihren Mund.**"

Solches alles in dieser niedern und hohen Heidenwelt aber darum, **„weil sie, was nicht erzählt worden ihnen, schauen, und was sie nicht gehört haben, verstehen."** So werden auch die fernsten Heiden erfahren das Wort des Herrn an seine Jünger (Luc. 10, 23 f.), dass „selig die Augen, die da schauen, was ihr schaut! denn ich sage euch, dass viele Propheten und Könige wollten sehen was Ihr schaut und sahen nicht, und hören was ihr höret und hörten nicht." Und so geht an den unwissenden Heiden in Erfüllung (vgl. Röm. 15, 21), was abermal der Herr selbst (Joh. 6, 45) ausdrücklich für eine Weissagung auf die Seinigen erklärt, nämlich Jes. 54, 13: „alle deine Kinder sind gelehrt von Jehovah und gross ist der Friede deiner Kinder." Jene Erleuchtung, jenes „Schauen und Verstehen" ist eben auch dasjenige, was die heilige Sprache als die „Salbung" (χρῖσμα, ob. I, 28) bezeichnet, die ja auch ein „Besprengen" genannt werden mag und wovon sonderlich 1 Joh. 2, 20. 27 geschrieben ist. Und steht diese Salbung der Christen 2 Cor. 1, 21 neben der „Festigung in Christum," so ist sie eben nur eine Wirkung der Versöhnung durch sein Blut und ihres Ergreifens in der heil. Taufe mit Wasser und Geist, so dass nun jene alttestamentliche „Besprengung" mit Blut, Wasser und Oel im Tempel des Neuen Bundes allseitig zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden.

Cap. 53. — So in der Heidenwelt: die That an ihr und der Erfolg bei ihr. Dahingegen die andre der in jener anfänglichen Gliederung auseinandergelegten beiden Seiten — das Volk Israel,* dieses ist in schnurstracks entgegengesetzter Weise verstockt. Es gehört nicht zu ihnen, denen „nichts erzählt worden“ und welche „nichts gehört haben“ (52, 15): nein, es hat die Verkündigung (im Grundtext das שְׁמֻעָה, eig. Part. subst., jenem לֹא שָׁמְעוּ noch concinner entsprechend), es hörte die Predigt der Propheten, — doch (V. 1) „**Wer glaubte** ** **unserer Predigt?**“ — Und wie oft muss noch heute derselbe Klageruf erschallen, nachdem doch „erschienen“ ist, was der Prophet nur verkündigte, die Evangelisten aber „gehört haben und gesehen mit ihren Augen und ihre Hände betastet“ und darnach sie auch „gezeugt und verkündigt“ haben! (1 Joh. 1, 1—3.)

Doch eben Diejenigen, von welchen die Klage des Propheten über Unglauben, den seine Predigt findet, zunächst gilt, sind sie nicht Gegenstand seines Schauens, stehn sie nicht ebenso als die Evangelisten mitten im Kreise der heiligen Thaten Gottes an seinem „Knecht“ und Gesalbten? Dass dem also sey, bezeugt eine fernere, noch viel stärkere Art vergeblicher Predigt: „**Und der Arm Jehovahs, über Wen hat er sich offenbaret?**“ Auch diese Thatpredigt in Werken der Kraft (*ἔργα*) und Wundern, die nur von Oben stammen und zeugen können, ist fruchtlos — der objectiv sichtbare Arm Gottes über ihnen, den „er entblösst hat den Augen aller Völker“ (52, 10), ihnen selbst bleibt er unsichtbar. Und nur ganz ebenso legt unsere St. der Evangelist aus Joh. 12, 37 f.: „obwohl so grosse Zeichen Er gethan vor ihnen, glaubten sie nicht an Ihn, damit der Spruch Jesaia's des Propheten erfüllt würde, den er sagte: „Herr, Wer glaubte unserer Predigt, und der Arm des Herrn, Wem ward er offenbaret?“ —

Während die Nichtsehenden sahen und die Nichtgelehrten verstanden, während die Heiden schauten und zu

---

* Alle Drei, Heiden und Könige und Kinder Israel werden ebenso auch wieder verbunden Act. 9, 15 *βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ*, erstere beide Jes. 60, 3. Ps. 72, 11. Apoc. 21, 24 (vergl. 10, 11).

** Ueber האמין s. I, 43 f.

Herzen nahmen, galt von den Juden das zwiefache Gegentheil, wie der Herr selbst, und wiederum mit unsrem Propheten, es seinen Jüngern sagt Matth. 13, 13 ff.: „mit schauenden Augen schauen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht, auch verstehen sie nicht; und erfüllt wird an ihnen die Weissagung Jesaia's (6, 9 f.), die da spricht: mit Ohren werdet ihr hören und nicht verstehen, und mit Augen schauen und nicht sehen, denn verdickt ward das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren schwer hörten sie, und ihre Augen schlossen sie zu, auf dass sie nicht dermaleinst sehen mit den Augen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile. Eure Augen aber sind selig, dass sie schauen, und eure Ohren, dass sie hören!"

V. 2. Dass Israel solches alles mit sehenden Augen nicht gesehen habe, obwohl alles vor den Augen dieser Verblendeten (לפניו) geschehen ist, während die Heiden in der Ferne nichts davon sahen und im Glauben es doch schauten, dies wird zurückgehend bis auf die Menschwerdung und den Eintritt des Jehovah-Knechtes in die Welt erwiesen, und zugleich die Ursache der Blindheit dafür, nämlich das Glanzlose, ja Schmachvolle seiner Erscheinung, was dem Glauben nach seiner Natur nicht erspart werden konnte. Daraus wird sich auch ergeben, dass der „Jehovah-Knecht" so heisst nicht ohne Hindeutung auf die Knechtsgestalt des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und dennoch *μορφὴν δούλου λαβών* — Philipp. 2, 6 ff. die ganze Scala hinab bis zu — *γενόμενος ὑπήκοος, μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*. So ist Er „der Knecht Jehovahs" im specifisch höchsten und specifisch niedrigsten Sinne. Diese im N. B. realisirten Vorgänge sieht aber auch die Prophetie als in der Vergangenheit, ja sie steht auch nicht mitten im blutigen Erlösungswerke drin, sondern tröstlich auf der Höhe des endlichen Triumphes. Zugleich ist sie durchaus communicativ („wir," „unser"), der Zeuge mit gegenüber seinem Erlöser. —

Nicht ein *Deus ex machina*, sondern in natürlich allmäliger Ordnung und Entwickelung **„ging er auf angesichts**

dieser ungläubigen und verblendeten Masse* **wie ein Schössling und wie eine Wurzel aus dürrem Lande,"** — also obwohl voller Kräfte, doch nicht voller Säfte, unscheinbar, daher denn auch **„nicht Wohlgestalt ihm** war **und nicht Schöne, dass wir geschaut ihn, und nicht Ansehnlichkeit, dass wir uns ergötzt an ihm."** Nein, — V. 3 — **„verachtet und Menschen-verlassen"** war er, der doch auch ein Mensch, aber **„ein Schmerzens-Mensch, und Leiden-vertraut,"** — und so weit ging seine Missachtung, dass er war **„wie vor dem man verbirgt das Angesicht,"** so gänzlich **„verachtet, und nicht haben wir geachtet ihn."** — Denn wie verhielt es sich in Wahrheit um ihn?

V. 4. **„Fürwahr"** (אכן d. h. in Wirklichkeit, anders als jener Schein), — nicht seine Schmerzen und Leiden lagen auf ihm, dem „Schmerzens-Menschen und Leiden-vertrauten," sondern **„unsere Krankheiten Er nahm sie auf, und unsere Schmerzen sie trug er."** Also Er statt unser!** **„Und wir achteten ihn für einen Gestraften, Gottgeschlagenen** (vergl. Ps. 69, 27) **und Niedergebeugten,"** — einen ganz besonders ausgezeichneten und gezeichneten, unter Gottes Zorn und Strafe vorzugsweise stehenden Sünder, für ein ausserordentliches Warnungsexempel.

Wie aber konnte Er unsere Krankheiten und Schmerzen tragen? Es ist eine ganz einfache Stellenvertauschung: — V. 5 — **„Und Er ist zermartert*** wegen unserer Sünden, zermalmt wegen unserer Missethaten."** — Und die Frucht davon — und um welchen Preis? **„Die Züchtigung zu unserem Frieden** (lag und lastete) **auf Ihm, und in seiner**

* לְפָנָיו, wozu das Subject des Pron. im vorherigen wiederholten כי enthalten ist, ganz so wie ob. Joh. 12, 37 *ἔμπροσθεν αὐτῶν*. Die Beziehung auf Jehovah findet im Parallelism. keinen Anhalt, verliert aber den Gegensatz zu dem vorherigen ראו (52, 15).

** Die Anwendung hiervon auf die leiblichen Krankheiten Matth. 8, 17 vermittelt sich durch deren Ursache, die Sünde, s. alsbald 9, 2 ff.

*** So מחלל als Polal von חול; wenn dagegen als Poal von חלל (durchbohren), so findet z. B. VITRINGA direct die Kreuzigung.

Strieme ward Heilung uns.“ * — Von zahlreichen Stellen des N. T. vergl. hierzu Joh. 1, 29 (d. Täufer): „Siehe das Lamm Gottes (unt. V. 7), das aufnimmt (αἴρων) die Sünde der Welt;“ — Röm. 4, 25. 1 Cor. 15, 3 (s. u.); 1 Joh. 3, 5: „Ihr wisset, dass Er offenbaret worden, damit er die Sünden aufnähme (ἄρῃ), und Sünde ist in Ihm nicht;“ — 2 Cor. 5, 15: „so Einer für (ὑπέρ) Alle gestorben, sind also sie alle gestorben, und für Alle ist er gestorben, damit, die da leben, hinfort nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferwecket ist.“ — V. 21: „Den, der nicht kannte Sünde, hat er für (ὑπέρ) uns zu Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in Ihm;“ — 1 Petr. 2, 24: „welcher unsere Sünden Selbst hinaufgetragen (ἀνήνεγκεν) an Seinem Leibe auf das Holz, damit wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit leben, durch Dessen Strieme ihr seyd heil worden.“ (Vergl. auch Gal. 3, 13. 1 Tim. 2, 6. Hebr. 2, 9. unt. zu V. 9.)

In Seinen Wunden Heilung uns — den Einzelnen wie dem Ganzen. Noch ausser der Sühnung für Alle und Jeden von uns hat er nämlich auch uns Allesammt (כֻּלָּנוּ beginnt und schliesst den Vers), die in Sünden zerstreute und verirrte Heerde, wieder zu Einem seligen Ganzen unter Einem guten Hirten auf „grünen Auen“ und an „stillen Wassern“ vereinigt und verbunden. Denn — V. 6 — „**Wir alle gleich einer Heerde**, abgefallen von ihrem Hirten und dadurch zerfallen, **gingen irre**, auf falschen Wegen, waren **ein jeder**** **auf seinen** (eignen und besondern) **Weg gewandt**“ (56, 11), dem Verderben entgegen, — wie ja denn Gott in den vergangnen Geschlechtern liess alle Heiden gehen ihre Wege (Act. 14, 16), da doch Wahrheit und Gesundheit nur Eine, Irrthum, Sünde und Krankheit dagegen Legion ist, und so

---

* „*Alluditur hic manifeste ad Christi Jesu flagellationem, adjunctum vel antecedaneum romani moris in supplicio crucis. Est enim planissimum attendenti, Jesaiam hic errare circa crucem Servatoris.*“ Vitring. Comm.

** „*Jam addens unusquisque* [אִישׁ] *ab universali sententia, qua omnes complexus est, ad specialem descendit, ut singuli secum reputent, num ita sit. — Excitet ergo unusquisque conscientiam suam, et sistat sese ad tribunal Dei, ut miseriam suam agnoscat.*“ Calv. Comm.

auch der Weg zum Leben nur Einer ist, und nur in Ihm, der da selber „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6). Die Ursache aber, und zugleich das Mittel zur Rettung von solchem Verderben, dem wir alle verfallen waren und unaufhaltsam immer weiter entgegeneilten: — „**und Jehovah** (der gnadenreiche Bundes-Gott) **liess treffen auf Ihn die Missethat** (עון Verkehrung) **unser aller.**" Durch diese Selbstaufopferung ist Er, der Eine, das Centrum für die Verirrten alle geworden, durch seine Lammesaufopferung der gute Hirt gewesen, welcher „sein Leben lässet für die Schaafe" (Joh. 10, 11), ist er unser Hoherpriester* eben dadurch, dass er zugleich das Opferlamm selbst ist: ein Gedankengang, an welchen sich wiederum Petrus 1 Br. 2, 25 mit ausdrücklicher Beziehung auf unsre St. (vgl. V. 22—24) sichtlich anschliesst: „denn ihr waret wie Schaafe irregehend, seyd aber nun bekehret zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen." Ebenso erklärt Johannes (11, 50 ff.) den Spruch des Hohenpriesters, „es sey gut, dass Ein Mensch sterbe für das Volk," als eine Weissagung dahin, „es sollte Jesus sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreuet waren, zusammenführte in Eins." — Denselben Gedanken von der Errettung dadurch, dass der Hirt selbst zum Lamme wird, führt nun auch der folg. V. weiter aus.

V. 7. „**Gedrängt ward** (auf die Schuldner, zu zahlen, נִגַּשׂ specif. wie Deut. 15, 2 f.*), **und Er war sich beugend.**" Auch ohne Einspruch wegen solcher Verwechslung zwischen dem schuldigen und dem unschuldigen Theile: „**und nimmer**

---

* VITRINGA: „*Exigebatur debitum. — Debitum in se suscepit et pro eo solvendo cavit, idque in tempore morte et passionibus suis expunxit, chirographo cruci affixo et ibi intermortuo atque interemto*" [Col. 2, 14. Gal. 3, 13. 4, 5. 1 Tim. 2, 6]. S. auch b. REINKE p. 135. — Jede andere Auffassung des נגש, wobei der Knecht Jeh. Subject wird (als Masc.), macht das nachfolg. והוא, welches durch das ganze Capitel so nachdrücklich den eigentlichen Schuldigen und deren Pronominibus immer wieder gegenübertritt und es augenscheinlichst characterisirt, bedeutungslos und wird dadurch unmöglich. Der Ausweg von F. BECK (de c. 53 l. Jes. p. 24 sq., cyro-jes. Weissag. S. 135), נִגַּשׂ als 1. Pers. Plur. Imp. („wir erwiesen uns tyrannisch") zu nehmen, findet sein Hinderniss nicht allein im Vocal **a** (statt **o**), sondern auch im Tempus.

that er auf seinen Mund, wie (in Fortsetzung des vorigen Heerdenbildes) **das Schaaf zur Schlachtung geführt wird und wie ein Mutterschaaf angesichts seiner** (fortreissenden, festhaltenden und marternden*) **Scheerer verstummt,**" — „nicht wiederscheltend da er gescholten ward, nicht drohend da er litt, sondern es Dem anheimstellend, der da gerecht richtet" (1 Petr. a. O. 2, 23 im Anschluss an uns. Cap. vergl. Jer. 11, 19); dieses Schweigen aber gipfelnd in der Passion vor dem Hohenpriester (Matth. 26, 62 f. Marc. 14, 60 f.) und vor Pilatus (Matth. 27, 12—14. Marc. 15, 3—5). „**Und,** so treu beharrend bis ans Ende, **nimmer that er auf seinen Mund,**" — in stiller Gelassenheit ausduldend bis zu dem „Es ist vollbracht! und neigte sein Haupt und gab den Geist auf." (Joh. 19, 30.)

V. 8. Verweilende Betrachtung bei diesem latenten *τετέλεσται* und *παρέδωκε τὸ πνεῦμα*. — „**Aus Angst und Gericht** (erstere ebenso vor und neben wie auch noch fortgehend nach dem zweiten) **ist er genommen,**" — es ist eben „vollbracht!" Und auch „wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18); der grosse Ueberwinder selbst aber hat „Macht empfangen, auch Gericht zu halten" (Joh. 5, 27). „**Und** eine fernere positive Seite von seiner Verherrlichung ist diese: **sein Geschlecht,** — das in Ihm, dem zweiten Adam, „wiedergeboren ist nicht aus Saamen vergänglicher, sondern unvergänglicher Art, durch lebendiges Wort Gottes" (1 Petr. 1, 23), „aus Wasser und Geist" (Joh. 3, 5) und dem Sacrament seines Leibes und Blutes (vergl. Joh. 6 bes. V. 53 ff.), „zu lebendiger Hoffnung durch Auferstehung Jesu Christi von den Todten" (1 Petr. 1, 3), — **Wer vermag es auszudenken,**" auszuerzählen? Gleichwie einst dem Vater der Gläubigen gesagt ward Gen. 15, 5: „sieh doch gen Himmel und zähle die Sterne, ob du zählen kannst sie: also wird seyn dein Saame!"**

In seinem zahllosen Geschlecht, in dieser wachsenden Gemeine, die sein Leib und deren Haupt Er ist, lebt er

---

* Das „Scheeren" spec.. auf die Beraubung der Kleider bezogen von C. F. Brieger, „popul. Ausleg. des 53. C. des Pr. Jes."

** דּוֹר als Zeit, Lebenszeit, hier also ewiges Leben des Ueberwinders, z. B. die Comm. v. Calv., Vitr.: dem Zusammenhange nach trefflich, aber gegen die Bedeutung von דּוֹר, welches nicht von individueller

auch hienieden, leben in und mit ihm die Seinigen alle in Ewigkeit, darum „**weil er abgeschnitten worden* vom Land der Lebendigen,**“ und zwar (denn das Sterben an sich hätte solche befruchtende Kraft nicht,) „**wegen des Abfalls meines Volks**“** (spricht der Herr, dessen Eigenthum dieses Volk aus allerlei Volk erst durch die Reinigung in diesem heiligen Blute geworden ist, also in That und Wahrheit ein „Sterben für das Volk,“ ob. Joh. 11, 50 f.), wegen der „**Strafe,** die **ihnen**“ (allen, sammt und sonders) gebührte. —

V. 9 zerlegt nun den letzten Gedanken in seine eigentlichen Bestandtheile: *a*) dass und wie „er abgeschnitten worden vom Land der Lebendigen“ (nämlich durch „Tod und Grab“), und *b*) inwiefern „die Strafe ihnen gebührte“ (nämlich als „Frevlern und Reichen“): „**Und er gab Frevler in sein Grab und den Reichen in seine Tode hinein.**“ Sein realer Tod und reales Grab ist ihr idealer Tod, den sie für ewig hätten erleiden sollen, ihr ideales ewiges Grab, dennoch aber in der That ihr reales Leben, wenn sie den Glauben an seinen für sie erlittnen Tod ergreifen und (das ist das Zweite, s. bes. V. 11) in dessen Kraft sich ihm mitkreuzigen, worauf sie auch mit ihm auferstehn werden zu neuem ewigen Leben.

Zu der Ausdrucksweise im hebr. Grundtexte ist nur zu bemerken, dass נתן (welches in Gl. a. allenfalls auch als mit doppeltem Accus. und dem Sinn „Etwas zu Etwas machen,“ wie Jer. 6, 27. Joel 2, 19 würde gefasst werden können, wenn nicht Gl. b. mit ב dem Verbum eine andre Bedeutung

---

Lebenszeit, sondern nur (collect.) vom Zeitalter vorkommt. Uebrigens setzt Calv. selbst hinzu: „*Meminerimus tamen Prophetam non loqui de sola Christi persona, sed complecti universum Ecclesiae corpus, quod nunquam a Christo separari debet.*“

* נגזר wie Dan. 9, 26 יכרת משיח.

** Wie könnte hiernach der für das Volk Gottes sterbende Jehovah-Knecht dieses Volk selbst oder ein Volkstheil oder irgend ein Frommer aus diesem Volke seyn? Die Frage ist übrigens auch längst gestellt und beantwortet Act. 8, 32—35 als der äthiop. Kämmerer unsern V. 7 und 8 las und den Philippus fragte: „Ich bitte dich, von Wem sagt der Prophet dieses? von sich oder von irgend einem Andern?“ Worauf Philippus „anhebend von dieser Schriftstelle verkündigte ihm Jesum.“

aufdränge*) — hier die öftere Bed. „Etwas wohin thun, legen, setzen" behält, in welchem Falle es sich dann entweder mit Accus. loc. (1 Kön. 10, 17 ויתנם בית יער, 2 Chr. 16, 10), oder, ausser andern Präposs. (z. B. Gen. 39, 20. 40, 21), namentlich mit ב construirt (wie Gen. 1, 17. 40, 3. 1 Kön. 2, 5. 6, 27. 2 Chr. 6, 13. Pred. 10, 6; vgl. Gen. 39, 22 und namentl. auch zu uns. St. passend Ps. 27, 12 אַל תתנני בנפש צרי). Kommen so beide Hauptconstructionen und sogar in Prosa wiederholt vor, um so weniger kann es auffallen, wenn sich beide auch in den beiden Parallelgliedern unseres V. wiederfinden, obwohl sich der Wechsel hier noch besonders damit motivirt, dass die Construction mit Accus. loc. zu dem örtlichen Gl. a. (dem Grabe) ganz passt, dagegen מתיו in Gl. b. eben kein Ort ist, wohl aber der vielfältige Tod (מתים, s. u.) sich treffend mit der Präpos. des gänzlichen Umschliessens (ב) verbindet. In jedem Falle darf noch hinzugefügt werden, dass נתן auch hier immer noch den ursprünglichen Sinn des Gebens und freiwilligen Schenkens (*gratia, gratis*) im Hintergrunde hat, denn „Niemand, spricht der himmlische Geber selbst, nimmt das Leben von mir, sondern ich lasse (*τίθημι*) es von mir selber" (Joh. 10, 18).

Das etwa noch Befremdende dieser ebenso streng den sprachlichen Anforderungen (s. vorh.) als dem Gliederparallelismus und zumal der Ideeenfolge von der nach wie vor alles beherrschenden Stellvertretung** entsprechenden

---

* Fr. Forerius (Critt. ss. Frcf. II, 2887) erklärt Gl. a.: „*Dedit Deus improbos sepulchrum ejus i. fecit ut sepulchrum ejus, quod perfectae mortis est symbolum, essent improbi et malefactores; i. sepultus est ut improbi cum ipso sepelirentur et omnis improbitas in barathrum truderetur neque amplius super terram vitam ageret*" cet. —; Gl. b. „*dedit quoque divitem per cruciatus ipsius, quia reddidit dominum Jesum per suos ipsius cruciatus et mortem omnium ditissimum.*" Hier würde in Gl. b. das Suffix. am Verbo vermisst und das dem Gl. a. parallele את von Ueberfluss seyn.

** Gegen diesen Nerv, die Idee des Ganzen, verstossen alle hiervon abweichende Erklärungen dieser schwierigen und so schwerwiegenden Grundstelle des A. T., ausserdem aber auch noch eben theils gegen den *parallelism. membror.*, z. B. die gewöhnliche: man gab sein Grab (ihm?) bei Frevlern und bei Reichen in seinem Tode (was auch überaus matt), theils sogar gegen den Text (C'thibh und K'ri), z. B. בְּמֹתָיו als „sein Grabhügel"

Auffassung der Wortfügung wird sogleich vollends schwinden bei Danebenstellung von Röm. 6, 3 f.: „Oder wisset ihr nicht, dass, so viele wir getauft wurden in Christum Jesum (vergl. auch die Taufformel selbst, Matth. 28, 19), wurden in seinen Tod getauft? So wurden wir mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, gleichwie auferweckt ist worden Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Lebensneuheit wandeln sollen? Denn so wir Mitverwachsene geworden der Aehnlichkeit seines Todes, werden wir es aber auch der Auferstehung seyn“ (*εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*).* Vergl. auch Col. 2, 12 f. 3, 1. 2 Cor. 13, 4. Eph. 2, 5 und Philipp. 3, 10 f.** — Uebrigens ist der mit Alliteration verbundene Parallelismus von רשעים und עשיר durch einen die ganze h. Schrift beherrschenden Grundgedanken über das Wesen und die Wirkungen des Reichthums (sowie entgegengesetzt עני, ענו gedrückt, arm, demüthig, fromm ist) und am kürzesten durch Christi Wort selbst erklärt: „Wahrlich, ich sage euch, — leichter ist, dass ein Cameel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, denn dass ein Reicher eingehe in das Himmelreich; — bei Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist Alles möglich.“ (Matth. 19, 23 f.

(GESEN., v. EW.; *Mausolea*, OECOLAMP.), wobei man, abgesehn von dem Unhebräischen dieses Ausdrucks, die Punctation erst (in בְּמֹתָיו) verwandeln müsste. Der Verbindung b. v. HOFM. Schriftb. 2, 1, 199. 201 „(es machte sein Grab) — bei dem, der reich ist durch seine Tödtungen,“ d. h. „welcher durch Todesfälle, die er verbrecherisch verursacht hat, reich geworden ist,“ widerstrebt ebenso die rein passive Bedeutung von מות als der Parall. von Grab und Tod.

* „*Qui baptizatur, induit Christum, Adamum secundum, in Christum, inquam, totum adeoque etiam in mortem ejus baptizatur, et perinde est ac si eo momento Christus pro tali homine et talis homo cum Christo pateretur, moreretur, sepeliretur. — Mersio in baptismate vel certe aqua superfusa sepulturam refert, sepultura mortem ratam facit.*“ BENG. Gnom. ad h. l.; vergl. auch PHILIPPI z. d. St.

** Vergl. hierüb. v. BAUR, d. Lehre d. Ap. Paul. vom erlösenden Tode Christi, in Hilgenf. Zeitschr. f. w. Theol. 1859. II, 225 ff. (*ὑπέρ* — „nicht das vage allgemeine Für, das bei allem Möglichen stehen kann, sondern der Ausdruck des innigsten unmittelbarsten Eingehens in den Andern und Sichversetzens an seine Stelle“). Dazu auch *ἀντί*, s. ob. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6 *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*; vgl Röm. 3, 23 ff. a.

26.)* — So umschliesst denn unser V. alle Sünder aller Art, die groben und offenbaren (רשעים) wie die feineren und verborgneren (עשיר); in Kreuzung ergänzt dort den Plural רשָׁעים (Alle) der sie alle wieder concentrirende Singular im Prädicate קברו, hier den Singular עשיר (jeden Einzelnen) wiederum der Plural במתיו, da es eben ein unendlich vielfältiger Tod war (so wie Ezech. 28, 10 מותי ערלים תמות vgl. V. 8 ומחה ממותי חלל, Jer. 16, 4) nicht nur nach seiner Art (als unendliches Leiden), sondern auch nach seinem Zwecke für eine zahllose Menge.**

Sein unendlich verdienstvolles Grab und Sterben konnte und sollte ihr wohlverdientes Grab und Sterben seyn, es also bis zur Identität vertreten — **„darum, weil*** nicht Gewalt er gethan und nicht Betrug in seinem Munde.“** So konnte er ja nicht für sich und konnte er für Andere leiden, die mit Werken (wie namentlich רשעים) oder auch mit Worten (wie besonders עשיר) Tod und Grab verdient hatten.

Fürwahr, auch wenn alle Stellen des Neuen Testaments von dem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi exegetischen Künsten unterliegen müßten, unser, damals um so unerhörteres, Vorevangelium könnte schon allein mit seinen zahlreichen synonymen Parallelsäulen** den himmelansteigenden Thurm der**

---

* S. weiterhin: „Das Wort Gottes über die Reichen dieser Welt.“

** In der Sache hat das Richtige schon Brent. getroffen, Comm. p. 811 sq.: *„Dedit impios in sepulturam suam et divitem in mortem suam. — Mortuus quidem est et sepultus, non autem solus ingressus est in mortem et sepulchrum suum, sed assumsit secum impios et divites h. e. iniquos. (Divites enim non in S. tantum Scriptura, verum etiam in literis Gentium pessime audiunt.) — Quum igitur filius Dei moreretur et sepeliretur, duxit secum in mortem et sepulchrum suum impios et iniquos, ut expiata et sepulta impietate ac iniquitate ipsorum fruerentur una cum Ipso beneficio resurrectionis ejus.“*

*** על: „wiewohl“ (Luth.; Calv., Ges., v. Ew. AA.) ist gegen die Bedeutung, wenn nicht des Wortes, so doch der ganzen, in scharfen geistlichen Gegensätzen und daher anscheinenden Widersprüchen (παράδοξα) sich bewegenden Stelle. (Vgl. bes. auch כי im vor. V.)

**** Brent. Comm. p. 808. *„Quid ergo sibi vult repetitio ejusdem rei toties iterata? Haec ταὐτολογία esset erudítulo cuidam rhetori abominabilis; sed nec Spiritus S. delectatur inani βαττολογίᾳ. Et tamen quum in hoc Cap. videatur βαττολόγος καὶ ταὐτολόγος esse, dubium non est, quin tractet rem cognitu maxime necessarium. Nam et gentium literae*

christlichen Grund- und Haupt-Trostlehre von der Mors Vicaria Christi sicher tragen! *

Und gewiss sieht ganz vornehmlich auch hieher sein Apostel, wenn er (1 Cor. 15, 3 f.) sagt: „ich habe euch mitgetheilt zuvörderst, was ich auch empfangen, dass Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und dass er begraben worden und dass er auferweckt ist am dritten Tage nach der Schrift," von welchem letztern, obwohl dieses am Charfreitage noch zurücktritt, nun auch noch sogleich. —

V. 10. Jenes war aber nicht Eigenwille und Willkür, sondern Gottes heiliger Wille, s. V. 6 und Philipp. 2, 8: „er ward gehorsam" cet. „**Und Jehovah gefiel es** (חפץ, *εὐδοκεῖν*) **ihn zu zermalmen** (s. V. 5), **machte leiden.**" Erkannte er ja doch von Ewigkeit die köstliche Frucht davon: „**wenn einsetzen wird ein Schuldopfer seine Seele** (נַפְשׁוֹ, sein Leben — hier wiederum Priester und Opfer in einer Person** —), **so wird er sehen Saamen, lange Tage leben.**" Beides wie V. 8 (vgl. Ps. 22, 31) und Röm. 6, 9 ff.: „Christus auferweckt von den Todten stirbt nicht mehr; Tod über Ihn herrscht nicht mehr: denn was er gestorben, ist der Sünde er abgestorben auf einmal; was er aber lebet, lebet er Gotte. Also auch ihr achtet euch todt der Sünde, lebendig aber Gotte in Christo Jesu." Und das war Gottes Heilswille (s.

---

tradunt ea, quae pulchra sunt, iterum atque iterum repetenda: δὶς καὶ τρὶς τὰ καλά" cet.

* v. Hofm., Schriftbew. 2, 1, 213, erfasst das Ergebniss auch unsres Abschnittes nur dahin: „Er hat den Beruf, als Zeuge Gottes das persönliche Gesetz seines Volks und das Licht der Völkerwelt zu werden. Da er nun diesen Beruf unter einem sündigen Volke zu erfüllen hat, muss er nicht bloss das Elend theilen, welches dessen Sünde mit sich bringt, sondern auch das Leiden ertragen, welches dessen Widerspruch über ihn bringt. So widerfährt ihm all sein Leiden durch derer Schuld, welchen sein Beruf zu Gute kommt, und gereicht sein Leiden denen zum Heile, deren Bekehrung der Erfolg seiner Berufserfüllung ist. Die fremde Sünde lässt er sich zu einer Leidenslast werden, damit diejenigen, deren Sünde sie ist, der Leidenslast, welche sie ihnen werden würde, nachdem sie ihn und dies erkannt haben, ledig gehen." — Die Remedur dieser Abschwächung der Inhaltsfülle unserer Grundstelle enthält deren Text und seine gradausgehende Erklärung.

** Wie in dem fast noch sichtlicher als Philipp. 2, 6—11 auf unsrem

vorh. חפץ), „**und** — eben auf diesem gelegten Grunde weiter — **wird der Wille** (חפץ*) **Jehovahs durch seine Hand Fortgang haben.**“ So tritt zum priesterlichen sofort das königliche Amt, wo „Seine Hand“ den Weltkreis trägt und waltend das Scepter führt, nachdem „gegeben Ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18).

V. 11. Und die Frucht dieser Selbstverleugnung und Selbstaufopferung bis zum Tode am Kreuz — jenes *διό* Philipp. 2, 9 — zunächst für Ihn Selbst: „**Vom Arbeiten seiner** (in den Tod für die Sünder sich hingebenden) **Seele,** durch die Mühsal des Hingangs in die finstre Todesnacht, **wird er schauen** (Seligkeiten geniessen), **sich sättigen**“ (satt schauen).** Vor Allem aber daran, dass er durch die Arbeit seiner Seele zur Seligkeit sieht eingehn, die ohne ihn verloren waren: „**Durch Erkenntniss Seiner** (in voller Umfassung, obj.) **wird erwirken Gerechtigkeit als Gerechter mein Knecht den Vielen**“ — spricht, nachdem er seit den schon auf diesen herrlichen Ausgang blickenden Worten des Eingangs (52, 13) in den schweren Tagen und Stunden selbst bisher geschwiegen, nun versöhnt Jehovah wieder selbst, dessen Rede auch noch im folg. V. fortgeht. Denn einerseits nur kraft dieses erkennenden Glaubens an Ihn (Röm. 3, 22), wo man erlangt das *γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* (Philipp. 3, 10), und andererseits nur kraft Seiner eigenen Gerechtigkeit, die ihn auch erst wirklich und wahrhaft zum „Knecht Jehovahs“ macht und ohne welche er für Andre nicht hätte können rechtfertigend leiden (daher יצדיק צדיק, *δικαιώσει δίκαιος*, als sich bedingend unmittelbar verbunden, vgl. Röm. 3, 26), — nur kraft dieser glaubensvollen Erkenntniss Christi und Seiner Gerechtigkeit,*** kann „**und wird ihre Misse-**

---

prophet. Abschnitte ruhenden Worte des Herrn selbst Matth. 20, 27 f.: „Wer da will unter euch seyn Erster, sey euer Knecht: gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern zu dienen und zu geben seine Seele als Lösegeld für Viele“ (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*).

* „*Quo beneficum et liberalem affectum significat.*“ Calv.

** Vergl. Ps. 16, 11 שבע שמחות את פניך וגו'.

*** Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, dass sie erkennen Dich, den Einen wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ —

thaten Er tragen." Erinnert das צדיק יצדיק* wieder an 1 Ioh. 3, 5 „ihr wisset, dass Er offenbaret worden, damit er die Sünden aufnähme, und Sünde ist in Ihm nicht," an 1 Petr. 3, 18 „Christus hat Einmal um Sünden willen gelitten, ein Gerechter für Ungerechte" (*δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*), und an 2 Cor. 5, 21 „Den, der nicht kannte Sünde, hat er für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*) zu Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm;" so auch das לרבים durch die Präposition an das Applicative und Gegebene der Gerechtigkeit, übrigens aber (wie im folg. V. ברבים und das. abermals רבים**) noch insonderheit an das objective Medium und Mittel dieser Rechtfertigung, nämlich an „das Blut des Neuen Testamentes, das für Viele vergossen wird zu Vergebung von Sünden" (Matth. 26, 28 *περὶ πολλῶν*, Marc. 14, 24 *ὑπὲρ πολλῶν*, Luc. 22, 20 *ὑπὲρ ὑμῶν*). Uebrigens verhält sich das zweite Glied der zweiten Vershälfte zu dem ersten erklärend, wie auch beide ihrer Wirkung nach in eine endlose Zukunft hinausblicken; jedenfalls stehen hier Rechtfertigung und Stellvertretung im *parallelismus membrorum*.

V. 12. „**Um deswillen** — לכן, nun ganz jenes *διό* Philipp. 2, 9., d. h. entw. um dieses stellvertretenden Strafleidens willen, oder überhaupt zugleich die Summe alles Bisherigen ziehend, — ist er siegreicher Ueberwinder der Menge und Stärke: **zutheilen** (spricht Jehovah selbst weiter) **will ich ihm unter den Vielen, und Starke wird er austheilen als Beute:**" so Viele werden ihm zugetheilt, dass er selbst davon wieder austheilt. Auch die Könige und Mächtigen, die Reichen und Stolzen der Erde, willig oder widerwillig (Ps. 2), müssen

---

„Haec autem cognitio non est intelligenda de cognitione historica, sic enim et daemones cognoscunt Christum, — sed de evangelica, quae est fides in Christum. Nam in Evangelio praedicatur Christus, quod sit expiatio peccatorum nostrorum, et quod sit via, veritas, vita et resurrectio nostra." Brent. l. l. p. 818. Vergl. übrigens zu der St. auch Apol. C. A. p. 79. (R.)

* *„Vide hic mihi mirandam commutationem: Christus fide acceptus suscipit in se credentis peccata et donat ei vicissim suam ipsius justitiam; hoc enim illud est quod hic dicitur: justus servus meus justificat multos"* cet. Brent. l. l.

** *„Apostolus imitatur phrasin Jesaiae [Rom. 5, 19]: per unius obedientiam justi constituentur multi."* Vitring. Comm.

Ihm zufallen (s. ob. 52, 15) und den Seinen. Ja, er hat überwunden die Welt (Joh. 16, 33) und den Tod (das Stärkste, H. L. 8, 6) und den Teufel. „Oder wie kann jemand eingehn in das Haus des Starken und sein Geräth rauben, es sey denn, dass er zuvor binde den Starken? und alsdann wird er das Haus desselben berauben“ (Matth. 12, 29) „und austheilen seine Waffenbeute“ (*σκῦλα*, *exuvias*, Luc. 11, 22 ganz so wie LXX an uns. St. für שָׁלָל, nachdem vorh. bei Matth. und Luc. von Teufelsaustreibung geredet worden). Vgl. auch Jes. 49, 24 f. — Und diesen Heldensieg errang Jehovahs Knecht als Folge und Belohnung (nochmaliges *διό*) „**dafür, dass er** (nach Heldenweise) **blossgestellt dem Tode seine Seele**,“ — ja dem Tode am Kreuz (Philipp 2, 8), „**und zu Missethätern er gezählt worden**,“ ohne es zu seyn: — das Wort, das heute vor allen sich erfüllt und das er selbst auf sich bezogen hat: „denn ich sage euch, dass noch dies, was geschrieben ist, muss vollendet werden an mir: und unter Missethäter ward er gezählt“ (Luc. 22, 37).

Das rechte Verhältniss dieses welterlösenden Thatbestandes wird zum Schlusse nochmals mit allem Nachdruck und Hervorhebung des Er für Sie, jetzt und künftig, summarisch wiederholt: „**und Er hat Sünde Vieler getragen.**“ Damit aber (mit diesem Präteritum) ist sein hohenpriesterliches Amt noch nicht beschlossen und vollendet. Dort zu Missethätern (פשעים) fälschlich gezählt, wird er eben dadurch deren Wohlthäter, „**und wird für die Missethäter eintreten**:“ Futur. יפגיע, d. i. dringend für jemand dem feindlichen Strafzorne sich entgegenwerfen, jem. vertreten, 59, 16 (Jer. 36, 25), also wie *ἐντυγχάνειν*, *intercedere*, s. bes. Röm. 8, 34 *τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, Hebr. 7, 25. Seine erste Erfüllung hat jenes Wort gefunden, als der Knecht Jehovahs wirklich eben unter den Missethätern (vgl. Marc. 15, 28) für sie am Kreuze betete (Luc. 23, 34); seine fortdauernde Erfüllung (יפגיע) hat es darin, dass „so jemand sündigte, wir einen Fürsprecher haben zum Vater, Jesum Christum, einen Gerechten“ (1 Joh. 2, 1: dieses *δίκαιον* ganz so und auch mit der innerlichen Beweiskraft wie ob.

V. 11 יצדיק צדיק); vergl. Hebr. 9, 24.* Und das eben ist die zweite, vollendende, obwohl an die erste, an die Selbstopferung sich unabtrennbar anschliessende Seite des hohenpriesterlichen Amtes. —**

Und so kehrt denn unsre Charfreitagsepistel — in der That mehr ein Evangelium*** — zuletzt ebendahin zurück, von wo sie ausging. Auf diesem Wege aber haben wir unsern Herrn und Heiland durch alle Schauer des Standes seiner zeitlichen Erniedrigung hindurch begleitet bis zu dem seiner ewigen Erhöhung (wie es in vollkommner Parallele des N. T. am bündigsten Philipp. 2, 6—11 geschieht), und haben daran es tiefer und innerlichst erkannt, warum es dort im überblickenden Eingange (52, 13) heissen konnte: „Siehe, weise wird walten mein Knecht, wird erhoben und erhaben und sehr hoch seyn!" Das dortige Futurum ist eben auf der inzwischen durchschrittnen Dornenbahn zum ewigen Präsens und und die weitern prophetischen Präterita dagegen sind zu historischen geworden, denn alle Worte unserer Weissagung haben lange vor uns, immer aber auch für uns ihre Erfüllung gefunden, während namentlich ihre eigentlichen Futura (in den

---

* S. Delitzsch z. d. St.

** *Tria sunt mire dicta de Christo: 1) quod sit sine peccato, 2) quod peccata nostra expiaverit, 3) quod salutem nobis meruerit.*" Geo. Pt. Zerckel, *Sepultura Christi ad l. Es.* 53, 9. (1754) p. 10.

*** Cyrill. Alex. prol. in Jes.: *ἐν ταὐτῷ γάρ ἐστι προφήτης τε ἅμα καὶ ἀπόστολος.* — Theodoret. praef. in Jes.: *σαφῶς γὰρ ἅπαντα προλέγει — καὶ τὸ πάθος, καὶ τὸν θάνατον καὶ τἄλλα.* — Hieron. praef. in Jes.: *„Non tam propheta dicendus est quam evangelista. Ita enim universa Christi Ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosecutus est, ut non putes eum de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere. — Sic exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam.*" Daher auch die sichern Präterita, wie aus Autopsie. Bekannt sind die Thatsachen von der überwältigenden Kraft dieser klaren prophet. Spiegelbilder der evangelischen Geschichte an Israeliten, welche dadurch zum Glauben an Jesum als den Knecht und Christ Jehovahs gelangt sind (s. z. B. Reinke a. O. p. 4). — Dem Verf. bekannte einer seiner trefflichsten academ. Zuhörer, an dieser Geist und Herz bezwingenden prophet. Deduction zuerst in der gesammten alttestamentl. Prophetie Fuss gefasst und eine feste Burg gewonnen zu haben.

beiden ersten und wiederum in den drei letzten Versen) fortwirken in Ewigkeit. —

Und so darf in denselben hellen und hehren Jubelklängen, womit der Gottesdienst des Propheten begann, seine Predigt auch wieder ausgeläutet werden, nun in fliegenden tönenden Worten an die erlösete Kirche, die Gemeinschaft und Mutter des „unzählbaren Geschlechts“ (V. 8. 10) ihres Erlösers, 54, 1 ff.: „Juble du Unfruchtbare, die nicht geboren, brich aus in Jubel und Jauchzen, die nicht gekreiset! denn mehr sind Kinder der Verlassnen als Kinder der Vermählten, spricht Jehovah. Mache weit den Platz deines Zeltes, und die Decken deiner Behausung sollen dehnen, wehre nicht! Mache lang deine Seile und deine Pflöcke fest! Denn rechts und links wirst du ausbrechen und dein Saame wird Heiden erobern und verödete Städte bevölkern!“ —

In diese weithin aushallenden Charfreitagsglockentöne mischt sich aber schon das eherne Triumphgeläut der Osterfrühe: „Verschlungen ist der Tod in Sieg! Wo ist, Tod, Dein Stachel? wo, Hölle, Dein Sieg?“ — (1 Cor. 15, 54 f.)

II.

DIE EPILOGE

DES

PREDIGERS SALOMONIS

UND DES

EVANGELIUMS JOHANNIS.

---

1. SALOMO UND JOHANNES.

Salomo, voll Lebensweisheit in den Sprüchen, lebenssatt im Prediger, und in ewiges Leben sich tauchend im Hohen Liede, wird im N. T. nirgends nach diesen seinen Schriften citirt, wie Moses, David und die Propheten, wohl aber nach der Herrlichkeit seiner königlichen Erscheinung und weltberühmten Weisheit (Matth. 6, 29. 12, 42), womit die himmlische dort die Lilien des Feldes, hier sich selber vergleicht.

Köstlich sind dennoch auch seine drei Schriftwerke, Träger dieser Weisheit, schon an sich, in vollendeter Grösse aber erst zusammenstehend als ein Ganzes. Die Sprüche geleiten durch dieses Leben; der Prediger zieht die Summe desselben aus den Erfahrungen und Beobachtungen vom Standpunct unbegrenzter Fülle und Hoheit; doch ohne das H. Lied wären beide eine Ruine. „Die Welt vergeht und ihre Lust“ — bis an den Abgrund dieser Lehre führen sie (vergl. bes. Pred. 3, 18 ff. 9, 2 ff.), — die gewölbte Brücke hinüber zu dem „Bleiben in Ewigkeit“ (1 Joh. 2, 17) schlägt erst das Hohe Lied: gleichwie im N. T. das eben von Johannis

Evangelium und Briefen mitverkündigte ewige Leben erst in der Offenbarung dieses Apostels zur Erscheinung und anschaulichen Verwirklichung gelangt.

Einem Herzschlag entstammend und entspringend, durchzieht Ein Geäder und Geblüt alle Eingeweide und Glieder des heiligen Schriftkörpers. Alles gehört da zu Allem. Daher die vielfältige, schöne und lehrreiche Symmetrie, zumal auch alt- und neutestamentlicher Gliederungen.

Vielleicht ist die angeschlagene Parallele zwischen dem Sohn und Thronerben Davids und dem Schoossjünger des göttlichen Davidssohnes noch nirgends gezogen und ausgeführt worden. Sie ist aber in nicht wenigen und bedeutsamen Partieen und Puncten vorhanden.

Zunächst bilden die im A. B. niedergelegten Bücher des Israeliten-Königs ganz so wie die im N. B. aufbewahrten Schriften des Ephesinischen Bischofs, — was in beiden Testamenten einzig dasteht, — Trilogieen:* dort sind es eben die Sprüche, der Prediger und das H. Lied, hier das Evangelium, die Briefe und die Offenbarung.

Der Erweis für die Authentie auf beiden Seiten ist begreiflich nicht an diesem Orte zu führen. Für die johann. Schriften dürften wir uns auch auf die bekannten positiven Ergebnisse der neuern Critik beziehen.

Hinsichtlich der salomon. Bücher ist es freilich befremdlich, wie auch treue Wächter unserer evang. Schriftburg grade ihr mittleres, womit wir uns hier etwas näher beschäftigen wollen, seinem ebenso authentisch als in vor- und nachchristlicher Tradition, sonach in den Zeiten, welche dem Ursprunge dieser Schrift selbst zunächst standen, einhellig bezeugten** Autor zu entziehen bemüht sind; zuletzt unter den Auslegern Hengstenberg (1859). Klingt es bei diesem Theologen nicht wie eine Parodie seiner selbst (S. 7): „das Verdienst, die Nichtigkeit der Annahme der salomon. Abfassung zuerst klar erkannt

* Dabei ist von d. salomon. Psalmen (72. 127) selbstverständlich ebensowenig die Rede als etwa bei dem mos. Pentateuch vom 90. Ps.; vgl. übr. unt. S. 31.

** H. G. Bernstein, *Quaestiones nonn. Kohelethanae* (1854) p. 29 sqq.; L. v. Essen, Pred. Sal. (1856) S. 28 ff.

zu haben, gebührt GROTIUS — an GROT. schloss sich als Bestreiter der salom. Abfassung der wunderliche H. v. D. HARDT an, der nirgends im Stande war, einen überzeugenden Beweis zu führen. Die kirchliche Theologie verhielt sich gegen beide ihr mit Recht anstössigen Männer auch in diesem Puncte durchaus nur abwehrend: es gereicht ihr zur Beschämung, dass der Rationalismus, der gleich in seinen Anfängen sich gegen die salom. Abfassung erhob, hier die Wahrheit zur Geltung bringen musste." — Mag sich hier D. HG. mit solcher Entschiedenheit zu GROT., v. D. HARDT, EICHHORN cet. bekennen, „die kirchliche Theologie" hat sich gegen die „Ehre, dass sie nach ihrem Wiederaufleben dieser Wahrheit willig Gehör gegeben," zu verwahren; sie kann nie Ja und Amen dazu sagen.

Das Buch trägt die Ueberschrift: „Worte Koheleths, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem," womit weiter 1, 12. 2, 7 zusammenstimmt. Ist das Salomo nicht, wer ist es sonst? Nicht der „historische" Salomo sey es, wie es ja freilich nach jener recht eigentlich historischen Einführung allein möglich scheint, sondern eine „ideale Person — das Ideal der Weisheit," antwortet HG. (S. 8). Es passe nicht zu Salomo als Verfasser, dass (nach 2, 29) „Sal. in seinem Sinnengenuss und in seinem Trachten nach Besitz und Glanz überall philosophisch experimentirte." Passt etwa solches „Experimentiren" nun um so besser auf das Ideal der Weisheit, — dazu ein Schemen? Doch hören wir die positiveren Gründe für Annahme eines andern, spätern Verfassers! Nicht mehr sprachliche Motive, wie einst bei GROT. (zu 1, 1), stehen jetzt in erster Linie,* die nächst technisch-realen Bezeichnungen (z. B. פרדסים 2, 5 vgl. H. L. 4, 13), wie sie der Bildung Salomos und vielseitigsten Berührung mit dem Auslande nur entsprechen, meist recht eigentlich

* Wie trüglich und fliessend das sprachliche Element sey, gesteht ein hierin besonders competenter anderer Gegner der salom. Abkunft „Koheleths," v. EWALD, p. BB. IV, 178, in dem Urtheile: „diese Schrift weicht sogar weiter als jedes andre Stück im A. T. von der althebräischen Sprache ab, so dass man leicht versucht werden könnte zu glauben, sie sey auch die allerspäteste im A. T.: doch dies würde nur ein voreiliger, irrthümlicher Schluss seyn, da das Aramäische nicht gewaltsam und plötzlich, sondern nach und nach und verborgen eindringt" cet. —

zu dem weltphilosophischen Character unserer Schrift gehören (welche die hierzu nöthige Terminologie* entweder dem Vorgang der Chaldäer entnehmen oder auch selbst schaffen musste), im Uebrigen aber um so schwächer wiegen, seitdem H. MIDDELDORPF die vermeinten Aramaismen erheblich beschränkt hat.** Die aber von HG. demnächst entgegengehaltene canonische Einordnung uns. Buchs möchte schliesslich für ihn selbst zu viel beweisen, da ja auch die Sprüche und das H. Lied durch Hiob örtlich auseinander gehalten sind; während sich doch übrigens grade die Aufeinanderfolge der Klaglieder und dieses Klaggeschreis über „Eitelkeit der Eitelkeiten" ganz von selbst rechtfertigt. Stärker als dies betont man die innern Gründe der Polemik gegen dessen salom. Abkunft. Vor allem hören wir immer von neuem, es werde „über verschiedene Lebensverhältnisse so gesprochen, wie der historische Salomo unmöglich sprechen konnte,"*** vornehmlich in Beziehung auf Corruption in juridischen und politischen Lebenskreisen; — als ob ein (und zumal so ein) König, der übrigens zugleich 5, 7 f. auf den Weg der Appellation verweist, nicht auch vom universalen Standpuncte reden könnte, und nicht auch unsre Könige und Kaiser noch dieselbe Klage führen müssten, ohne ihre Ursachen abstellen zu können, und nicht darum grade auch hieran die in uns. Schr. ausgeführte Elendigkeit dieses Lebens recht augenfällig würde! Wäre das nicht auch so einleuchtend, wie ungeschickt wäre die Fälschung, zumal doch auch HG.'s „idealer Salomo in die Fusstapfen des historischen tritt" (262).**** Auf die persönliche Ansicht HG.'s über die eigent-

* So könnte schon zu Anfang dem Essentiellen oder Realen (*τὸ ἀληθινόν*) יִתְרוֹן, dem Accidentellen הֶבֶל, der philosoph. Neigung zur Abstraction die oftmalige Endung auf וּת entsprechen; noch weitres b. KEIL, Einl. (1858) S. 384.

** Symb. exeg. crit. ad l. Eccl. (1811) p. 8 sq., vgl. HERZFELD קֹהֶלֶת (1838) S. 12 ff. 19 ff., v. ESSEN 42 ff.; — zur Apologetik überh., nächst HUET. (b. Zirkel, Unterss. üb. d. Pred. 1792 S. 27 ff.), bes. J. E. C. SCHMIDT, Sal. Pred. (1794) Exc. III. S. 254—333. — Einen allseitig markirten Hauptgrund wider die salomon. Autorschaft, die vermeintliche Warnung vor Polygraphie in jener Zeit 12, 12., hoffen wir nachher exegetisch für immer heben zu können.

*** KEIL 383. — BERNSTEIN 41. 51. 71.

**** Andere innere Gründe wider die salom. Urheberschaft sind noch unerheblicher, gleich irrig und sich selbst aufhebend. So führt KNOBEL (Comm.

liche (pers.) Zeit der Abfassung unsres B. näher einzugehn, ist hier nicht der Ort; es darf aber nicht unbemerkt bleiben, dass zu ihrer Durchführung die stärksten Beweiszirkel, Verflüchtigungen und exegetischen Vergewaltigungen nöthig geworden sind. Mit ihnen drückt der, wie es scheint (S. 1), „microscopisch untersuchende" Commentar, vielmehr aber *nodos in scirpo quaerens*, die allgemein gültigen wie allgemein ausgesprochenen herrlichsten Stellen einer im höchsten Sinne des Wortes cosmopolitischen Schrift herab zu vorübergegangenen, temporalen, localen, nationalen Momenten.* Dadurch wird den ewigen Wahrheiten ihr scharfer und süsser „Stachel" (u. 12, 11) entzogen und durch subjective Verallgemeinerung ihnen wahrlich

---

77, vgl. BERNST. p. 49 sq. 71) weiter zuvörderst an, „der Verf. verrathe durchweg eine sehr trübe Weltansicht", was man bei einem so einzig vom Glück begünstigten Regenten nicht erwarte; — als ob ein Weiser nicht über sich hinausblickte, und als ob nicht ebendarum das Lebensresultat eines allerdings höchstbevorzugten Königs um so erschütternder wirken müsste! Die nächstfolgende Gegenbemerkung, „nach 3, 21 verrathe der Verf. Bekanntschaft mit dem — erst nach dem Exil bei den Juden ausgebildeten — Dogma von der Unsterblichkeit der Seele, wiewohl es für ihn keine Gewissheit habe," hebt sich z. Th. in sich auf und setzt das Wissen und die Weisheit eines Salomo unter die Heiden herab. Aehnliches b. BERNST. 41.

* So heisst es schon S. 3: „Nach C. 7 befand sich Israel im Hause der Trauer, dagegen die Heiden sassen im Hause des Gelages V. 2 [Text: „besser ist zu gehn zum Trauerhause als zu gehn zum Trinkhause, weil dieses das Ende aller Menschen und der Lebende nimmt es zu Herzen"], — im Hause der Freuden V. 4 [Text: „das Herz von Weisen ist im Trauerhause und das Herz von Narren im Freudenhause"], — waren oben auf und schwebten in Lust und Wonne V. 5 [Text: „besser ist zu hören Schelten eines Weisen als ein Mann hörend Narrensingen"]; es war eine Zeit, die den Gedanken nahe legte, dass der Tag des Todes besser ist als der Tag da einer geboren wird V. 1" — als ob nicht jede Zeit diesen Gedanken als Resultat gereifter Lebenserfahrung zu erkennen hätte! — Ueberhaupt ist in diesem jüngsten Commentar, wie der Thor (S. 5) und Reiche (S. 3) in der Regel der persische Heide, so der Weise und der Arme ohne weitres Israel (gelegentlich 10, 6 freilich auch „reich" genannt, als „die es von Rechtswegen seyn sollten," obwohl hier das „Sitzen der Reichen in Niedrigkeit" eine solche exeg. Gewaltthat gar nicht erheischt, dem Zusammenhange nach vielmehr gesagt wird, dass sogar unter der Obrigkeit [מושל V. 4 vgl. 9, 17; שליט V. 5] die Thorheit, die am wenigsten dahin gehört, oft einen so hohen Platz einnimmt, dass selbst Vermögende dagegen niedrig erscheinen); — noch weniger wird man aber errathen, dass der „Knecht" 7, 21 der „heidnische Zwingherr" ist, als „Knecht von Gott und Rechtswegen" (S. 130 f.).

nicht wieder ersetzt. Ist das nicht ganz die Art des exegetischen *rationalismus vulgaris?* Und kann wohl bei gleicher Methode ein gleiches Resultat, wie es vorhin auf Kosten „der kirchlichen Theologie" gerühmt ward, noch auffallen? Fast noch schlimmer als das schlimme Ziel ist aber der Weg dahin, das Sophisma der Deduction, welches nur den Refrain des so erklärten Buches auf sich selber herabziehn kann, הכל הבל ורעות רוח. Während die Gegner des Offenbarungsglaubens die ihnen willkommnen Concessionen daraus acceptiren werden, die Versuche gleichzeitig zu erbauen ignorirend, stehn gläubige Herzen, denen Plerophorie und Salbung der Rede imponirt, in grosser Gefahr, den weichen zarten Sinn für die Wahrheit daran abzustumpfen.*

Der Beweis für die salom. Abfassung des Predigers, womit solche Voraussetzungen von selbst fallen, ist aber zunächst für alle die, welche den andern beiden Schriften Salomos die Authentie nicht bestreiten, um so leichter zu führen, je mehr die Harfe, welcher die Sprüche und das H. Lied entströmen, der sonstigen Formverschiedenheit ungeachtet, im Pred. nach Seele und Worten wiederklingt. Hier sey nur an einiges vorzüglich Auffälliges, worin ebenso Einheit wie Freiheit, erinnert; zunächst in Beziehung auf die Sprüche (משלים, wie auch unt. Pred. 12, 9). Dafür wolle man z. B. unter einander vergleichen Pred. 1, 8 b. (5, 9) und Spr. 27, 20 b.; Pr. 2, 14 a. und Spr. 17, 24; Pr. 4, 6 und Spr. 15, 16; Pr. 7, 1 a. und Spr. 22, 1 a.; Pr. 7, 8 b. und Spr. 14, 29; Pr. 7, 20 und

---

* Schon einmal, in Bezug auf die Erklärung einer andern salom. Schrift (d. Krone des H. L., S. 10 f.) waren wir in dem Falle, unsre bescheidene Stimme warnend zu erheben; wir müssen es jetzt verstärkt thun. Die Auslegung Hengstenbergs macht in der That zuweilen mehr den Eindruck eines zuversichtlichen Plaidoyer als den einer wahrhaften Jury. Fern sey es übrigens auch jetzt, die grossen, zumal kirchlichen Verdienste dieses allezeit tapfern Zeugen irgend schmälern oder mit der hier unumgänglichen Critik über den in Rede stehenden Commentar überhaupt aburtheilen zu wollen, wie sehr wir auch die darin der Exegese, obwohl sie der Verf. dadurch mit der Erbauung gefördert zu haben meint, untergelegte falsche und mehr als müssige, vielmehr den Gehalt des h. Buches verflüchtigende und vergiftende historische Voraussetzung beklagen müssen.

Spr. 20, 9 (auch Salomos Gebet 1 Kön. 8, 46. 2 Chr. 6, 36); Pr. 9, 17 a. [10, 12 a.] 12, 11 a. und Spr. 1, 6 b. 22, 17 a.*

Aehnlich ist auch das Verhältniss zwischen d. Prediger und Hoh. Liede (in welchen beiden allein übrigens auch sprachlich, als specifische Gemeinsamkeit, אשר fast nur in der Abkürzung von שׁ vorkommt). Hier vergl. man nur z. B. Pred. 2, 4 ff. und H. L. 8, 11. 4, 13 ff.; Pr. 2, 8 b. und H. L. 7, 7. 6, 8; Pr. 7, 1 a. und H. L. 1, 3 a.

Doch was sind diese hellen Anklänge des Predigers an die übrigen salomon. Schriften gegen die Grossartigkeit des Selbstzeugnisses unseres Buchs von seinem königlichen Verfasser! Da lautet sofort die Aufschrift: „Worte Koheleths, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem," was der Context

---

* Ferner Pred. 5, 1 a. und Spr. 29, 20; Pr. 7, 9 u. Spr. 12, 16; Pr. 7, 19. 9, 15 f. u. Spr. 21, 22. 24, 5; Pr. 7, 26—28 u. Spr. 5, 3 ff. 7, 5 ff. 22, 14 (weibl. Verderbtheit, wie grade Sal. u. eben durch „Fremde" sie erfahren 1 Kön. 11, 1 ff.); das character. הבל Pr. 1, 2. 14 cet. 12, 8 u. Spr. 13, 11. 21, 6. 31, 30; das eigenthüml. חִבק ידים Pr. 4, 5 u. Spr. 6, 10. 24, 33; בעל כנף Pr. 10, 20 u. Spr. 1, 17; מרפא Pr. 10, 4. Spr. 14, 30. 15, 4 u. dgl. m. s. b. J. J. Rambach, de l. Cohel. ed. 2 (1725) §. V *(coll. L. Danaei harmon. s. tabb. in Provv. et Ecclesiast.): „Tanta est inter Ecclesiasten et Proverbia in stylo pariter ac rebus harmonia, quae — non obscuro argumento est, utrumque librum ab eodem auctore proficisci."* — Mehr ins Allgemeine geht die Bemerkung von J. D. Michaelis (poet. Entw., Vorr.), „er finde in diesem Buche (d. Pred.) dasjenige Merkmal der Schreibart Salomos, das ihn von allen andern hebr. Schriftstellern unterscheide, näml. sehr häufige Anspielungen auf natürliche oder im gemeinen Leben vorgehende Dinge, wenn er allgemeine moral. Wahrheiten vortragen wolle. Man dürfe nur auf dieses Merkmal achten und die Schreibart des Predigerb. mit den Sprüchw. und Psalmen Salomos vergleichen, so werde sich ergeben, dass diese Schriften einen Urheber haben." — Vom Predigerbuch erklärt übr. auch v. Ewald (p. BB. IV, 177. 191), „es schliesse sich seiner Dichtungsart nach so genau an die — spätere Entwicklung der salomon. Spruchdichtung und die aus ihr stammenden Dichtungen an, dass es ebensogut wie z. B. Spr. 30—31 zu dem alten Buche der Sprüche hätte hinzugezogen werden können, — am engsten aber an das Stück Spr. 30, 1—14 und führe da den Faden dieser Art und Weise fort, wo jenes ihn gelassen hatte." — Was wollen hiergegen die wenigen, an Sinn und Ausdruck kaum anstreifenden Stellen besagen, welche Bernst. p. 48 als Beweis der Entlehnung aus Jerem. anführt, der problematischen Zeit Hiobs zu geschweigen.

so bestätigt: „Ich Koheleth war* König über Israel** in Jerusalem“ (1, 12); womit weiterhin auch die gelegentlichen Angaben, dass er weiser (1, 16) und reicher war „als alle vor ihm in Jerusalem“ (2, 7—9), sowie die Blicke auf königliche Stellung überhaupt (5, 7 f. 8, 9. [9, 14. 10, 5 ff.] 10, 16 f. 20) und königliches Wort insbesondere (8, 2 s. vorh. u. 4), namentlich auch das Aufkommen einer neuen Dynastie aus Armuth (4, 13 f. d. h. nach Saul David) durchgängig harmoniren.*** Und hier wahrlich nicht müssig sind diese sonst höchst auffälligen wiederholten persönlichen Angaben, dass der Verf. ein König und Königssohn war, und zwar „König über Israel in Jerusalem,“ mithin über das Volk Gottes und in der Stadt

* הייתי (mit Vaihing. Pred. S. 48, Bernst. 39 auch von Knob. 79 als ein „Fallen aus der Fiction“ angeführt, vielmehr grade von einer Fiction gewiss vermieden) entspricht, das Noch-seyn nicht ausschliessend, dem solche Resultate tragenden historischen Rückblicke des philosophirenden Verf. auf seine lange Vergangenheit und Erfahrung: *„post longam in regia functione experientiam,“* sagt schon Geier. (Vgl. unt. des Kais. Sever. *„Omnia fui!“*) — So auch im Uebrigen.

** Das ganze, „nicht über Juda allein —, welches Glück keiner der Nachkommen Davids ausser Salomo genossen“ (J. D. Mich. a. O.). — Ebendahin darf man wohl auch ziehen 8, 2 אני פי מלך שְׁמֹר welches mit einer nicht bloss „etwas harten“ (Elster, Comm. 103), sondern beispiellosen Ellipse übersetzt wird: „ich rathe (אמרתי Bernst. 55): achte auf den Mund eines Königs;“ viel näher liegt ja doch: „Ich bin Mund e. Königs, hab' Acht!“ (vgl. Spr. 7, 1 בני שְׁמֹר אמרי und שמר absol. noch specieller Hos. 12, 13), wobei פה eben nur an das selbst abstr. קֹהֶלֶת (Predigerstimme) erinnert, jenem *ἐγὼ φωνὴ βοῶντος* (Joh. 1, 23) gleichend, nur dass hier bei Koh. (vgl. ob. Jes. 53, 10) Subject und Object der Warnung zusammenfällt.

*** Eine durchgeführte Vergleichung der specifisch auf Salomo als das (meist auch in der ersten Person redende) Subject der Schrift lautenden Angaben Koheleths mit den sonstigen histor. Attributen dieses „Sohnes Davids“ neuerlich b. L. v. Essen S. 24 ff., früher b. Rambach §. IV (VII) mit dem Schlusse: *Haec singula si colligamus, recte dixisse comperietur* H. Witsius (Miscc. ss. I, 1 c. 18 p. 227 [ex ed. nov. a. 1736 p. 184]): *„Oportet sane auctorem mortalium omnium mendacissimum esse, nisi Salomon sit. Quis enim praeter Salomonem filius David et rex Hierosolymis fuit? Quis in tantam potentiam excrevit tantamque sapientiam, ut praecesserit omnes qui ante eum fuerunt Hierosolymis? Quis tantis fuit instructus opibus, ut grandia ista opera perficeret, quibus auctor hic suo se indulsisse animo testatur? (Addimus, quis in concinnandis parabolis* [coll. inf. 12, 9. Provv. et 1 Reg. 5, 12] *adeo felix fuit?) Omnia haec ita Salomoni propria sunt, ut in nullum alium transscribi queant.“*

Gottes, sowie dass er reicher war als dort alle vor ihm (vgl. 1 Kön. 3, 13. 10, 27), und auch weiser (als Vorfahren und Nachkommen, 1 K. 3, 12). Eben hiermit wird die factische Universalität seiner Weltbetrachtung — und zwar über eine laut des Vorworts 1, 4—11 sich aller Orten und Zeiten gleich bleibende Welt — nach Tiefe und Umfang constatirt, wie sie niemals wieder in einem solchen Brennpuncte zusammengetroffen und daher auch providentiell und authentisch fixirt worden ist.* Alles hat dieser Beobachter geniessen können und er hat es genossen; darunter namentlich auch edle königliche Bau- und Kunstschöpfungen (2, 4 ff. vgl. 1 Kön. 7, 1 ff. 9, 17 ff. 5, 1 ff.); er darf überhaupt sagen: „Wer geniesst und Wer strebt ausser Mir!“ (2, 25., wo eine Veränderung der LA. in ממנו unnöthig). Zugleich hat er das alles auch mit der Weisheit gethan und betrachtet, welche die aller Morgenländer und Aegypter, ja aller Menschen und Dichter übertraf (1 Kön. 5, 9 ff.; vgl. Pred. 3, 12. 28. 11, 41), und die zu hören man von allen Völkern und Thronen der Erde huldigend herbeikam (1 Kön. 5, 14. 10, 1 ff. 23 f.; vgl. überh. Joseph. AA. 8, 2. Sir. 47, 14 ff.). Demnach ist das Ergebniss seiner Welterfahrung und Weltbeobachtung ein substantiell wie

* Also das grade Gegentheil von einer „Gelegenheitsschrift an das Geschlecht einer bestimmten Zeit gerichtet“ (HG., S. 1). Denn wie der Beobachtungskreis uns. Buchs universell, ebenso ist es auch seine Bestimmung, für die ganze Gemeine (קהל was in קהלת; העם 12, 9), Jung (11, 9) und Alt (12, 1 ff.), Hoch und Niedrig, für Alle und alle Verhältnisse (3, 1—8), daher auch im Einzelnen Fürst und Minister (10, 6 f.), Richter und Unterthanen, Helden und Gelehrte, Kunst, Handel und Ackerbau, Haus und Ehe (9, 9), Freud' und Leid, — Reich und Arm (5, 7 ff. 6, 8 cet.). Die leuchtendste Probe der Richtigkeit des gefundenen Weltresultates erfährt aber das Buch, als ein Inbegriff langer Lebenserfahrung von weitausschauendster Stelle, in dem hohen Interesse dafür grade bei Solchen, welche die Welt ähnlich kennen zu lernen und auszulernen Zeit und die Stellung hatten. So war der Prediger Lieblingslectüre des „philosophischen“ Königs, und dessen Günstling VOLTAIRE sagt im *Précis de l'Ecclésiastique en vers* (*avertiss.*): „*c'est un cours de morale fait pour les gens du monde.*“ So auch HERDER (Brr. d. Stud. d. Th. betr. 1780. I, 199) davon u. a.: „Ein Königswerk! wie denn auch viele Männer von Geschäften und Erfahrung, wenigstens in ihrem Alter, daran ausserordentlichen Geschmack gefunden und darauf gleichsam ihre Lebensweisheit reducirt haben. Leute im Gefängniss lesen den Hiob, Leute im Cabinet lesen den Prediger am Abend ihrer Tage.“

intellectuell vollkommnes, enthalten in dem anhebenden und abschliessenden Refrain (1, 2. 12, 8): „Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles Eitelkeit!“ — und zwar eben durch die Stellung und ganze Persönlichkeit dieses Beobachters ungleich sicherer und erschöpfender, als z. B. der ähnlich lautende Beginn des röm. Weltweisen (Pers.): *O curas hominum! o quantum est in rebus inane!* und selbst als der Ausruf römischer Kaiser, eines Severus: *Omnia fui,* nihil expedit!* oder des M. Antonin. (4, 33): *τί δὲ καὶ ἔστιν ὅλως τὸ ἀείμνηστον; ὅλον κενόν!*** (S. b. Cler. Conc. 1, 2.) So gilt es nur noch eine *conclusio a majore ad minus*, und kein menschliches Lebensresultat kann hinausgehn über das salomonische, dass „Alles Nichts!“ Darum ist aber auch nur das ächte salomonische Diadem der Reif, welcher mit wirklicher Schlusskraft diese Königsgedanken umfasst.***

Wie kann man nun bei so ausdrücklicher und einleuchtender Angabe des Verhältnisses, worin hier die (auch in dem eigenthümlich gehäuften Ich, אני, אנכי, hervortretende) Persönlichkeit des Verfassers zu seinem Werke und grade zu diesem Inhalt und Ergebniss desselben steht, die grundsätzliche Bedeutung dieser wahrhaft authentischen Unzertrennlichkeit von Schrift und Autor logisch übersehen? Und wie mag jemand erst vom Standpunct des Glaubens an die Wahrheit und Offenbarung der Schrift die einzig mögliche

---

* Dieses *fui* ganz ebenso wie das schon oben (S. 32) apologetisch erwähnte הייתי 1, 12.

** Oder auch des neunzigjährigen Arndt:

„Darum, Erde, fahre wohl!
Lass mich nun in Frieden scheiden,
Deine Hoffnung ach! ist hohl,
Deine Freuden werden Leiden,
Deine Schönheit Unbestand:
Alles Wahn und Trug und Tand!

Weinet nicht, dass ich nun will
Von der Welt den Abschied nehmen,
Dass ich aus dem Irrland will,
Aus den Schatten, aus den Schemen,
Aus dem Eitlen, aus dem Nichts
Hin ins Land des ewgen Lichts!“

*** „*Quum eligendus esset aliquis de rerum humanarum vanitate praeco ac testis, eum producit divina sapientia, qui illam maxime omnium erat expertus, Salomonem Regem. — Quodsi igitur olitor, nonnunquam opportuna locutus, non aspernandus est, certe quum Rex adeo Illustris ad dicendum prodit, truncus sit (loquimur hic cum* Jo. Brent. *ad c.* 1, 1*) aut si quid trunco magis stupet, qui non arrectis auribus atque attento animo sibi censeat esse audiendum.*“ Rambach l. l. §. VII; vgl. Geier Comm. prol.

Urheberschaft Salomos leugnen? Was ist das andres als rationalistischer Weise directe Aussagen der h. Schrift ignoriren, und ebendamit diese unzuverlässig machen? Denn etwa einen andern Verfasser mit Salomos Autorität sich kräftigen und mit dessen höherem Standpuncte seinen eignen Erfahrungen Glaubhaftigkeit sichern wollen zu lassen, heisst ihm die Glaubhaftigkeit entziehn, und nicht nur in diesen Aussagen ihn der „Fiction" beschuldigen, sondern auch sein ganzes Lebensresultat vernichten, weil er es, eben durch jene „Fiction" geständig, nicht in dem Umfange und Grade haben konnte als eben nur „ein König in Israel," und nur ein so „reicher" und so „weiser" König es haben und geben konnte! Mit solchem Truge und Selbstbetruge, den wir schon von sittlicher und pädagogischer Seite nimmermehr „bloss als eine arglose Fiction, als eine didactische Einkleidungsform betrachten" (Knob. 89*) könnten, wohl gar noch den Gedanken an Inspiration verbinden, dünkt uns Blasphemie.**

---

* Deutlicher schon Bernst. 27 sq. in Bezug auf uns. Buch: „*Quid mirum quod — viri sapientes, quem se imitatos esse haud ignorabant, eum loquentem inducerent et fraude quadam pia ejus nomine opera ab ipsis scripta ornarent*" cet. —

** Bei Hg., welcher in der Frage um die weihende Canonicität uns. Buchs auf gleicher Stufe mit Zirkel (Unterss. 64 ff.) steht, kann sich die Behauptung: „das Buch ist nicht bloss nicht von Salomo, es giebt sich auch nicht dafür aus von Sal. zu seyn" (43), an Kühnheit nur mit der Art ihrer Begründung messen. Diese kommt auf nichts weiter hinaus, als dass der Name „Salomo" hier fehle und dafür die abstracte Benennung „Koheleth" stehe. Bezeichnet denn aber „der Sohn Davids, König über Israel, in Jerusalem" (1, 1. 12), welche Angabe des Verfassers eben mit dem Beweisnerv der Schrift im unmittelbarsten Zusammenhange steht, den „Salomo" nicht ebenfalls diplomatisch exact und aussereinzig (ob. S. 32 f. vgl. u. zu 12, 8 f.), und kann danach von „Räthselhaftem" und „Versteckspielen" (Hg. 43) die Rede seyn? Dieses hätte grade dann mit solchen Bezeichnungen stattgefunden, wenn der wohlbekannte historische Salomo nicht darunter gemeint war. Sein eigentlicher Name aber konnte nach jener zum Wesen des Buches gehörigen Umschreibung von einem geistvollen Autor und ohne Abschwächung des stellvertretenden und wirksameren Prädicates nicht noch hinzugefügt werden. Der statt des Eigennamens nun für den historisch unzweideutig benannten König vielmehr erst gestattete anderweite Name קהלת aber führt ihn in einer ebenfalls nur das Buch angehenden sonstigen Beziehung, nämlich in öffentlicher Lehrfunction oder eben als „Prediger" (ἐκκλησιαστής, *Concionator*) ein, vergl. unt. 12, 11

Ja es würde die schon bei seinen Lebzeiten sprüchwörtlich gewordene Weisheit dieses Königs uns gar nicht vollkommen constatirt seyn, wenn wir nicht von ihm auch das Endresultat seines universalen Wissens „von der Ceder die am Libanon und bis zu dem Ysop der hervorkommt an der Wand" cet. (1 Kön. 5, 13) — eben im Prediger besässen, nämlich dieses: „Alles ist Eitelkeit!" — Und als dieser personificirte Prediger erscheint Salomo eben auch im N. T. wieder (ob. S. 25), nämlich „in aller seiner Herrlichkeit" nicht hinanreichend an eine Blume des Feldes, die doch, wenn der Wind darüber gehet, nimmer da ist. „O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles Eitelkeit!" —

Vor diesen sachlichen und wesentlichen Selbstzeugnissen, zu welchen ein noch schlagenderes unten 12, 9 ff. kommen wird, treten die berührten,* der salomon. Urheberschaft subjectiv entgegengehaltenen, sprachlich-stylistischen Unebenheiten zurück, welche überdem gewiss nicht bedeutender sind als sie z. B. der Einheit und Authentie des Pentateuchs gegenübergestellt worden sind, während dieser nicht einmal gleiche persönliche Aussagen und so durchgängige Zusammengehörigkeit der Wahrheit des Inhalts mit der Authentie des Verfassers zur Seite stehen. — Dasselbe Verhältniss sprachlich-stylistischer Verschiedenheit innerhalb der Schriften-Trilogie Salomos** beherrscht aber namentlich auch die johanneische.

רֹעֶה, *Pastor.* So ergänzen sich die beiden Bezeichnungen, ohne allen Ueberschuss, in ächt schriftstellerischer Weise: die historische nennt die in der Stellung dieser Persönlichkeit liegende Bürgschaft für die Wahrheit des Inhalts, die andere mehr formelle die (allgemeine didactische) Bestimmung der Schrift.

* S. 27 f. Zu der sprachlich-positiven Lit. 28** kommt so eben Ed. Böhl, *de Aramaismis libri Koheleth* (*diss. hist. philol., qua l. Salomoni vindic.*)

** Sie ist erklärlich, ja gefordert durch die verschiedenen Zwecke, wie im Verlauf der Zeit durch Wandlung der äussern Verhältnisse und innern Zustände eines so feinen und zarten Organismus, als Salomo. Finden wir nun im „Prediger" die Darstellung breit und mühsam, darauf wieder hart und abgebrochen; vorherrschend prosaisch, plan und populär in Didactik und Historie, dann wieder rhetorisch, ja poetisch mit Elegie und Lyrik; erscheint sie zuweilen rauh (auch in der Sprache selbst) und wiederum weich; väterlich und doch auch wie verdriesslich: so liegt grade in dieser Ungleichmässigkeit die Gleichmässigkeit des Alters, in dessen Schilderung (die des röm. Gallus Eleg. 1 weit übertreffend) auch der Ausgang in wehmüthiger Selbsterfahrung sich ergeht und krönt.

Und hiermit kehren wir zu der Parallelisirung des Königs von Israel und des Schoossjüngers zurück.

Auch hier zunächst Andeutung einer Reihe allgemeiner, doch keineswegs alltäglicher Parallelaussprüche von Salomo und Johannes: — Sal. Spr. 8, 22 ff. und Joh. Ev. 1, 1 ff.; Spr. 8, 17 und Ev. J. 14, 21; Spr. 29, 27 und Ev. J. 15, 19; H. L. 1, 4 a. und Ev. J. 6, 44 a.; Spr. 15, 29 und Ev. J. 9, 31; H. L. 5, 2 und Apoc. 3, 20; Spr. 30, 5 f. und Apoc. 22, 18 f.* Ganz speciell aber ist der ganze „Prediger" ein fortgehender Commentar zu 1 Joh. 2, 15—17 (*νεανίσκοι*) *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ — ὁ κόσμος παράγεται κ. τ. λ.*

Entspricht sich hier Johanneisches und Salomoneisches bereits im Allgemeinen und gewiss nicht in Gemeinplätzen, so lässt sich auch selbst die beiderseitige Trilogie als solche** am Einzelnen in Vergleichung setzen.

Das Seitenstück zu dem Hohen Liede Salomos ist die Offenbarung Johannis. Sie bilden formell den (prophetisch-) dramatischen Theil des beiderseitigen Schriftthums; substantiell liegt beiden die Idee der geistlichen Brautschaft zu Grunde (s. Apoc. 19, 7 f. 21, 2. 9). Zu diesem tiefgehenden Generalcharacter treten dann auch mehrere einzelne Parallelstellen, welche davon überzeugen müssen dass, wenn gleich Salomo im N. T. nur als Person citirt wird, dennoch auch seine Schriften eine weithin reichende Unterlage der neutestamentl. Rede- und Sprachweise bilden, wie zugleich davon, dass die authentische Auslegung des H. L. im N. T. ausschliessend die allegorische ist. — Man vergleiche nur: H. L. 5, 2 ff. und Apoc. 3, 20. 3 ff. 17 f.; H. L. 5, 15 a. und Apoc. 1, 15 a. sowie den beiderseitigen Schluss, H. L. 8, 13 f. und Apoc. 22, 17 a. 20.*** Kein Unbefangener kann zweifeln, dass dem

---

* Vergl. auch Pred. 4, 2 und Apoc. 14, 13; H. L. 1, 7 f. und Ev. Joh. 21, 15 ff.; H. L. 2, 8 und Ev. J. 3, 29 (s. Luthardt II, 487) cet.

** Eine Parallele der salom. Trias mit der griech. Eintheilung der Wissenschaften in ethische, physische und theorische nach Origenes b. F. Uhlemann, *de varia Cant. C. interpr. rat.* (1839) p. 5 sq., würde sich ebenso auf die joh. Trilogie erstrecken lassen.

*** S. uns. „Krone des H. Liedes" S. 143. — An diese Wiederkunft des Herrn, worein die beiden prophet. Schriften so tröstlich ausgehen, erinnert übrigens auch das Evangel. Joh. bei seinem Ausgange 21, 22 durch *μένειν ἕως ἔρχομαι.*

neutestamentl. Seher hierbei Klänge des H. L., und welches Sinnes, vorschwebten.

Die nächst weitern Vergleichungspuncte innerhalb der beiden Trilogieen bieten Salomos Sprüche zu Johannis Briefen. Auch hier trifft wieder zunächst der formelle Gesammtcharacter zusammen: sie gehören beiderseits, wie kein anderes dieser trilogischen Stücke, zur gnomisch-didactischen Darstellung. Zugleich haben beide Schriften auch die specifische Eigenthümlichkeit, in offen geschiedene Sectionen zerfällt zu seyn. Wie Johannes der Briefe drei z. Th. adressirt* hat, ebenso auch Salomo im Buche der Sprüche mehrere und je besonders überschriebene Theile,** welche, da *a.* und *b.*, *c.* und *d.* zusammenfallen, mit *e.* (einer von Sal. adoptirten mütterlichen Gnomenreihe) ebenfalls wesentlich trichotomisch erscheinen können. Aber auch der Inhalt der beiden Gnomologieen bietet mehr als eine Congruenz und auch hier in positiven Grundtönen. Es sey z. B. nur erinnert an Spr. 20, 9 (vgl. ob. Pred. 7, 20) mit 28, 13 und 1 Joh. 1, 8 f.

Auffälliger und schwieriger scheint die noch übrige Parallelisirung auch der je dritten Stücke der beiderseitigen Tri-

---

* *a*) 1 Joh. generell; *b*) 2 J. 1 ὁ *Πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ κ. τ. λ.*; *c*) 3 J. 1 ὁ *Πρεσβ. Γαΐῳ.*

** *a*) 1, 1 „Sprüche Salomos“ cet. (bis 9, 18 generell einleitend); *b*) 10, 1 „Sprüche Sal.“ (24, 23 Unterabth.); *c*) 25, 1 „Auch das sind Sprüche Sal.“ cet.; *d*) 30, 1 „Worte Agurs, des Sohnes Jakehs — Spruch des Mannes an Ithiel- und- Ukkal“ (Coccej. Lex. *„tanquam nom. pr.* — Gott mit mir so vermag ich;“ andd. Auffass. b. Häv.-Keil Einl. III, 412, Bertheau Sprr. Sal. XV ff.; übrigens das Stück לאיתיאל ואכל mit כי beginnend, also wie eine Fortsetzung); *e*) 31, 1 „Worte Lemuels, eines Königs, ein Spruch, den ihn lehrte seine Mutter.“ Die beiden Autor-Namen: 1) אגור (v. אגר sammeln, entweder redactorisch oder auch moralisch, wie Cocc., während der Vater folgerecht יקה d. i. *Pius*, *„Obediens“*), und 2) „König למואל“, d. h. „Gotte oder Gottes“ in einem mütterlichen Testamente (vgl. לאל Num. 3, 24 und das Mutterwort über Samuel ונתתיו ליהוה 1 Sam. 1, 11), offenbar identisch mit dem proph. Namen Salomos ידידיה Gottlieb 2 Sam. 12, 24 f., — sind doch wohl nur andere, dem Fliessenden in der oriental. Namengebung entsprechende, sinnig-poetische Benennungen für den in der diplomatisch-organischen, daher auch das eigentl. Nom. pr. enthaltenden, General-Ueberschrift משלי שלמה בן דוד מלך ישראל: לדעת וגו' genannten „König,“ welcher daher ebensogut auch noch einen bedeutsamen dritten oder vierten קהלת, als Attribut führen konnte.

logie, der Prediger in einem Verhältniss zu dem 4. Evangelium. Doch haben sie in der That fürerst wiederum Einen Grundcharacter: beide bewegen sich, formell angesehen, in fortlaufender Rede, Gnomen einstreuend und in Refrains abschliessend;* beide, von mildem Feuer durchwärmt, sind historisch-ideal, gründen ihre Lehre durchaus nur auf Empirie und Geschichte, weisen aber dadurch aus der zeitlichen Welt im Glauben hinüber in ein Reich ewigen und seligen Lebens, Salomo allerdings nur mehr negativ (s. ob. S. 25. I, 48; vgl. indess auch z. B. 11, 9. 12, 7), positiv der Evangelist, wie er 20 31 (s. u.) selbst sagt. Uebrigens enthalten wir uns danach erst noch Parallelen auch einzelner St. zu erzwingen, obschon es gewiss auffällig ist z. B. zu vergleichen Pred. 9, 11 und Ev. Joh. 9, 4; Pred. 11, 5 und Ev. J. 3, 8; Pred. 12, 10 und Ev. J. 10, 11. 14.**

Vielmehr haben wir es bei dieser dritten Parallele der salomo-johanneischen Dreiklänge auf die letzten Ausgänge abgesehn, und es sollten die bisherigen Bemerkungen der folgenden eigentlichen Vorlage nur mit einigen Accorden präludiren durch Hinweisung darauf, dass bei dem Worte Gottes Alles in Allem ist und seine Basaltsäulen, wenn auch keine der andern mathematisch gleichend, dennoch überall isotypisch aus der Tiefe zu Tage aufsteigen.

Hatten wir es früher exegetisch mit einem johann. Prolog*** und darauf mit einem salomon. Epilog**** zu thun, so begeben wir uns jetzt an die Epiloge der nurgenannten dritten Stücke der beiderseitigen Trilogieen, den des Predigers und des Joh.-Evangeliums. Es wird beidemal unsre Aufgabe seyn, die nicht etwa um ihrer (so vollständigen) äussern Bezeugung, sondern nur um ihrer exegetischen Schwierigkeiten,

---

* Im Pred. namentl. 1, 2 (14. 2, 1. 11. 15, 19. 23. 26. 4, 16. 8, 10. 14) und 12, 8. Bei Joh. machen wir vorläufig nur auf die in σημεῖα gipfelnden Wende- und Ausgangspuncte aufmerksam, wie 2, 11. 4, 54. 20, 30 f. (LUTHARDT, joh. Ev. I, 240). Auch wird der trilogische Character da wiederkehren.

** Auch Pred. 3, I und Ev. J. 7, 30 cet.

*** *De Evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie* (1855).

**** Die Krone des H. Liedes. Einheitliche Erklärung seines Schlussactes (1856).

namentlich vermeinter Ungehörigkeiten des Sinnes willen bezweifelten Schlusstheile beider Schriften auf exactem wissenschaftlichen Wege zu erklären und jeden in seiner besondern Weise als zu seinem Ganzen durchaus wohlgefügt nachzuweisen.

2. BIBLISCHE PRO- UND EPILOGE.

Mit dem Schriftthum aller Zeiten hat das heilige dies gemein, dass die eigentliche Substanz der Bücher nicht immer unmittelbar eintritt und endet, sondern zuweilen ein Prä- oder Postludium, wenn nicht beides zugleich, sie begleitet. Ein solches Vor- und Nachspiel ist oft nur ein Griff in die Harfe des Dichters und Erzählers, manchmal aber auch ein längerer Gang. Solche Ein- und Ausleitungen, die wir freilich öfter nicht als vorfinden, haben bei Erzeugnissen denkender Schriftsteller sicher eine besondre Bedeutung für das Buch, sey es für das Verständniss bei dem Leser oder wenigstens für den Verfasser in seinem persönlichen Verhältniss als Schriftsteller, also für das Object oder das Subject, real oder personal; aber auch im letztern Falle wohl nie ganz ohne ersteres.

Die Art der Verbindung solcher Pro- und Epiloge mit den zugehörigen Schriften selbst kann nach sehr mannigfachen Abstufungen in mehr oder weniger engem Anschluss stattfinden. In der Aufschrift wird meist der Verfasser, seine Zeit, die Veranlassung, bei manchen Poesieen wohl auch die Melodie, Instrumentirung, Liturgie cet. genannt; z. B. am Eingange der Propheten und so vieler Psalmen.* Dieser Fronton entspricht im Allgemeinen unsern Schrifttiteln, und da eine solche generell orientirende Aufschrift durchaus natürlich ist, so hat sie, wenn nicht positive äussere oder innere Gründe entgegenstehn, die Annahme der Aechtheit für sich, um so mehr, je räthselhafter sie wohl beim ersten Anblick erscheint, weil sie dann gewiss keine müssige Zuthat ist. Bisweilen zeigt sogar der ohne die Aufschrift schwankende nächste Inhalt deutlich, dass erstere organisch zu der Schrift gehört, also von der ureigensten Hand des Verfassers selbst herrührt, wie eben bei den salomon. Schriften der Sprüche (1, 2 לדעת וגו'

* Unter den Apocr. auch Baruch.

„um zu wissen“ cet.) und des H. Liedes (1, 2 ישקני „*er* küsse mich,“ ohne דודי u. dgl., nachdem das, allerdings einzige, Subject, eben in der Ueberschrift genannt worden).*

Eine andere Art der Einleitung ist die *summarisch-historische* Verknüpfung des eigentlichen Schriftgegenstandes mit der Vergangenheit (wie Richt. 1 — 3, 6), welche sogar bis zum absoluten Anfange, bis zur Schöpfung zurückgeht. So z. B. in *genealogischer* Weise die Chronik Cap. 1 ff., Matth. 1, 1—17 (vergl. Luc. 3, 23 ff.); oder mit Rückblick auf die früheren *religiösen* Offenbarungen, Hebr. 1, 1. — Ein speciell dedicatorisches *persönlich-reales* Vorwort haben die eben dadurch in sich zusammenhängenden beiden Schriften des Lucas (Evang. 1, 1—4; Act. 1, 1 ff.).

Seltener als die Vorrede ist, *statt* derselben, die Ausgangsrede, welche eine mehr persönliche Beziehung in der Richtung zum Abschlusse nimmt. So Nehem. 13, 31 in einem Gebetsseufzer (vergl. Mich. 7; Hab. 3, 16 ff.), oder in einem *Epiphonem* wie Nah. 3; und recht eigentlich schriftstellerisch (im Verhältniss des Autors zu den Lesern, nächst 2 Macc. 15, 37—39) z. Th. auch Hos. 14, 10.

Vorwort *und* Nachwort *zugleich* sind in beiden Testamenten noch seltener, von den Briefen abgesehen, wo die stetige Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen dem Schreiber und den Lesern namentlich als Begrüssung und Verabschiedung hervortritt. Wir finden jene Vereinigung von Pro- und und Epilog namentlich eben bei den hohen Verfassern der beiden Trilogieen, im N. T. bei *Johannes* in Evangelium und Apocalypse, woneben der erste seiner Briefe den Spuren des evangelischen Prologs folgt; im A. T. bei *Salomo*, dessen H. L. und Sprüche in epigraphischer Hinsicht schon erwähnt wurden, zumal eben in Koheleth.**

---

* So auch selbst noch bei neuern Dichtern. Schillers „Ring des Polycrates“ z. B. beginnt: „Er stand auf seines Daches Zinnen“ cet. —, wo in der ganzen Ballade das Subject nicht genannt ist, ausser in der nun offenbar von des Dichters Hand stammenden Ueberschrift.

** Unter d. Apocryph. nimmt Jes. Sir. (ähnlich wie das Johannesevangelium) seinen Ausgangspunct von der göttlichen ewigen und weltschöpfe-

Die entblätternde Critik, welche z. Th. nun wieder einem erwarmenden und treibenden Frühlinge zu weichen begonnen hat, warf sich in ihrem abtragenden Wetteifer besonders gern auf die scheinbaren Aussenwerke, richtiger Eckpfeiler, jener biblischen Pro- und Epiloge. — Die des Johannesevangeliums sind Gegenstand noch besonderer Vertheidigung. Jetzt verweilen wir bei denen des Predigers.

3. DER EPILOG DES PREDIGERS SALOMONIS.

Die Eingangsrede zu Koheleth finden wir in den ersten beiden Versen, deren erstrer jene historisch-persönliche Nachricht über den Verfasser giebt, dass er „der Sohn Davids, König in Jerusalem" gewesen, d. i., zumal in Verbindung mit dem Weitern, die mathematische Gewissheit, dass wir den Mann vom umfassendsten gesellschaftlichen wie intellectuellen Gesichtskreise hören werden, worin eben die Beweiskraft für seine nachfolgenden Erfahrungen und Beobachtungen über die völlige Nichtigkeit aller irdischen Dinge und auch der auserlesensten Genüsse. — Darauf spricht der zweite V. sofort die ganze Quintessenz der folgenden Bekenntnisse und Erweise aus, in dem Motto (אמר קהלת): „Eitelkeit der Eitelkeiten! spricht Koheleth, Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles Eitelkeit!" — Und nun erst folgt die weiter ausholende Darlegung des ermüdend schalen ewigen Kreislaufes im Menschenleben, in der Natur und der Geschichte.

Genau so schliesst das Buch auch wieder ab nach Vollendung seiner bis zum Alter und Tod hinabsteigenden Specialausführungen. Denn 12, 8 lautet wieder so wie der innere, sachliche Eingang 1, 2: „Eitelkeit der Eitelkeiten! spricht Koheleth, Alles Eitelkeit!" Und wie noch weiter zurück 1, 1 persönlichen Inhalts war, ebenso nun auch dasjenige, was auf 12, 8 folgt und als Epilog im speciellen Sinne erscheint.

Nachdem es längere Zeit als critisches Dogma gegolten, die Aechtheit dieses Epilogs zu leugnen,* hat ihm dieselbe,

---

rischen Weisheit und schliesst mit einem besondern Dankgebet namentlich auch für die ihm gewordene Weisheit und einer Paränese an die Leser, seinen Lehren nachzukommen.

* In welcher Weise dies in der auflösenden Zeit genialer Leichtherzigkeit geschah, kann z. B. NACHTIGAL (Kohel. 1798) zeigen, welcher von unse-

d. h. die Zugehörigkeit zur Integrität des Buches,* namentlich v. EWALD zugesprochen. In den Jahrbb. d. bibl. Wissensch. III, 1851. sagt er „über das Nachwort des Predigers S. 121 f.: „Wie die Bibel uns bei dem Lucas-Evangelium das Beispiel einer würdigen Vorrede, so giebt sie bei dem Prediger das eines Nachwortes zu einer schon in sich vollendeten fertigen Schrift. — Sollen einmal Vor- oder Nachreden geschrieben werden, und ist das Zeitalter der Art, dass die meisten Bücher nicht leicht ohne die eine oder andre erscheinen können, dann mögen sie an Einfachheit und Lauterkeit des Geistes, an Würde und Schönheit der Rede sich von jenen Mustern nicht entfernen, welche die Bibel giebt. — Es ist nun meine Absicht hier nicht, das im J. 1837 [Poet. BB. d. A. B. IV. S. 193] über das Nachwort des Predigers Gesagte zu wiederholen: das meiste von dem dort Gesagten hat sich seitdem bestätigt: man wird hoffentlich in alle Zukunft nie wieder an der Aechtheit desselben zweifeln. Der Sinn der Worte im Grossen und ihre völlige Angemessenheit zum Sinne und Zwecke des ganzen Buches wird feststehen bleiben."

Dennoch scheint uns eben in der bisherigen Sinnesauffassung, nicht nur anderer (meist entw. nun schon ermüdeter

---

rem „Anhange" S. 261 sagt: „Diese pros. Zusätze, die jeder aufmerkende Leser leicht durch die Verschiedenheit der Darstellung von den übrigen Theilen des Buchs — unterscheiden wird, scheinen aus verschiedenen Zeiten herzurühren und theils dem Ordner und Sammler, theils mehrern Lesern dieses Buchs anzugehören." Demgemäss wird denn auch (nach DÖDERL.) z. B. V. 10 übersetzt: „die Versammlung bemühte sich, schöne Gesänge aufzufinden und ächte Schriften und Lehren der Wahrheit." (S. u. S. 48.) — Gegen KNOBELS Bestreitung der Aechth. dieses Epil. s. bes. HERZFELD S. 188 f.

* Ein von der Critik oft übersehenes Mittel, die Authentie canonischer Stücke des A. T., wie sie wenigstens schon in früher Zeit festgestanden, zu erhärten, bietet äusserlich namentl. auch die, anderwärts beispiellose, custodenartig genaue arithmetische Festsetzung und Beurkundung der Masorethen am Schlusse der einzelnen Bücher. So documentirt die masor. Unterschrift nach unserem Texte folgendes: „die Zahl der Verse des Buches Koheleth 222, — sein Mittel cet. (d. St. 6, 10)," — grade so wie der Text, einschliesslich des Nachwortes, noch jetzt sich verhält. — In anderer Weise formell bemerkenswerth ist auch die Hinweisung von KÖSTER (d. B. Hiob u. d. Pred. Sal. 1831. S. 108): „das an diesen Rhythmus einmal gewöhnte Ohr des Verfassers bildete nun selbst den poetischen Epilogus 12, 9—14 zu 2mal 3 Versen." Vergl. v. Ew. Jahrbb. sogl. a. O. S. 124 f.

oder auch das vermeinte Beiwerk gering achtender und demgemäss stiefväterlich verfahrender) Commentare, sondern namentlich auch nach der Entwicklung v. Ewalds, einiges zu liegen, was einer Bezweiflung der Aechtheit des Buches und spec. auch seines Nachworts eher Vorschub als Widerstand leisten möchte. Eben diesem Umstande nachzugehn, d. h. den Sinn des Nachwortes Koheleths in etlichen Puncten näher zu erörtern, und nicht nur die Harmonie dieses Sinnes mit dem Geiste des übrigen Predigerbuchs sowie die völlige Angemessenheit des Nachworts für den angezeigten Verfasser der Schrift, sondern auch die besondere Absicht und darum weitergreifende Bedeutung dieses Epilogs darzulegen, sey unsere nächste Aufgabe.

Der Epilog beginnt (12, 9) mit den Worten וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לִמַּד דַּעַת אֶת הָעָם. Sie scheinen namentlich auch in der neuern Exegese kaum so erklärt zu seyn, dass sie der Verfasser des Bisherigen, ein so fein berechnender Verstand, geschrieben haben könnte. Auch v. Ewald (Poet. BB. a. O. 225 f. wie Jahrbb. a. O. 124) erklärt sie mit AA. wie folgt: „Uebrig ist (zu sagen), dass Koheleth ein Weiser war; ferner, er lehrte Einsicht das Volk“ cet. Welch eine Sentenz ist das! Welcher verständige Autor wird nach Vollendung seines Werkes nöthig finden, mit Emphase zu sagen, ja es als eine restirende* Bemerkung zu bezeichnen, dass er weise war oder, wie Kaiser hervorhebt, „noch ist.“ Solch ein ausdrückliches Selbstzeugniss beiwohnender Weisheit, zumal nachdem es thatsächlich zu bekunden in der vorangehenden Schrift die schönste Gelegenheit war, möchte viel eher das Gegentheil besiegeln. Eine solche Nachbemerkung wäre in jedem Falle weniger „übrig“ als überflüssig.** Mit dieser

* Nach J. D. Michaelis sogar „hauptsächliche;“ er übersetzt: „Hierzu kommt hauptsächlich, dass der Prediger weise war.“

** Hengstenb., welcher ebenso als v. Ew. übersetzt, sucht das „ziemlich Frostige“ dieses Eigenlobes durch Bemäntelung zu heben. Andere Uebersetzungen von וְיֹתֵר ... עוֹד, wie „überdem dass — auch noch“ (Knob.), oder „je mehr — desto mehr“ (b. Geier; Zirk., Herzfeld, hier einen spätern Zusatz von des Verf. eigner Hand“ sehend, vgl. u. z. Joh. 21) — unterliegen derselben und auch noch sprachlicher Ausstellung. Einleuchtender wäre Hitzigs (auch Elsters) Gegenüberstellung „des wirklichen Verfassers“ und des „fictiven,“

Textwiedergabe reicht man nur der Bestreitung der Aechtheit d. h. der Leugnung der Identität des Verfassers von Buch und Nachschrift, zumal wenn dieser der weise Salomo war, die schneidendste Waffe selbst hin. Aber auch noch abgesehn von der Frage um die Authentie, ist es hohe Zeit, ein so einsichtsvolles Buch von der Aussage einer Geschmacklosigkeit zu befreien. Das aber kann freilich nicht durch chirurgische Resection des Epilogs, sondern nur durch ein inneres Mittel, durch eine sachgemässere Deutung geschehen. Wörtlich und nach Analogie z. B. von 6, 3 (ורב שיהיו ימי שניו) ist nämlich zu übersetzen: „**Und mehr** (od. „Uebriges“ ist) **dass gewesen Koheleth weise.**“ Also die Maassgabe der bisherigen Schrift ist nicht auch die der ganzen Weisheit seines Verfassers; diese geht in jener nicht auf, sondern weiter darüber hinaus. Diese mehr umfassende Weisheit aber ist nicht eine nur subjective und immanente, objectiv unerkennbare und darum ebenfalls erst eines sich freilich vielmehr vernichtenden Selbstzeugnisses bedürftige, sondern wie das Buch bis hierher des Verfassers Weisheit documentirt und dargelegt hat, ebenso ist auch die nicht darin mitenthaltene „mehrere“ Weisheit des Verf. gleicherweise (also in Büchern) documentirt und dargelegt.* Und dies eben sagt erklärend der parallele** Zusatz: עוד למד דעת את העם „**fernerweit hat er gelehrt Kenntniss das Volk,**“ d. h. eben noch ausser dem vorstehenden Buche hat er die ihm inwohnende Weisheit s. z. s. transeunt und, der König dem „Volke,“ zugänglich gemacht. — Damit das noch verständlicher und handgreiflich würde, folgt weiter: ואזן וחקר תקן משלים הרבה

über welchen jener V. 9—11 (nach AA. bis zu Ende) Zeugniss ablege, wenn nur nicht diese schliessliche Aufhebung der „Fiction“ die Ueberzeugungskraft des ganzen Buches bräche!

* Daher wohl LXX περισσὸν ὅτι — Symm. ὑπερβάλλον; b. Drus. (Critt. ss. II, 2161): „*Alii, et fortasse melius: Et plus in quo erat Cohel. sapiens. Amplius, inquit, fuit in quo sapiebat, q. d. non in his tantum quae dicta sunt, sed in aliis multis.*“ Vaihing. denkt an „mündliche Ausführungen,“ bes. üb. „die Hoffnung auf das Jenseits,“ wodurch [d. h. aber doch nur durch Hineintragen] „dieser Vers erst eine tiefe Bedeutung gewinne.“

** Im engern Sinne Parallelen sind יותר und עוד; worin beide zusammentreffen, ist daher auch beider Sinn. Dem ש am Verb. wird im grössern Parallelism. V. 12 מן am Subst. entsprechen.

„und hat erwogen* und geforscht, hat gestellt Sprüche viel.“ Hier sind denn unter den mehreren oder übrigen (יתר) Weisheits-Documenten, d. i. Schriften des Verfassers, משלים, *Proverbia*, „Sprüche“ (wie sogar Hitzig nicht verkennt) namentlich genannt, deren Salomo überhaupt nach 1 Kön. 5, 12 Drei Tausend geredet hat und eben in משלי שלמה „viele“ auch auf uns gekommen sind.**

Der erste V. vom äussern Epilog des Pred. enthält demnach eine authentische Versicherung des Verfassers, dass dieses Buch nicht seine einzige Hervorbringung ist, dass er vielmehr noch andere Lehrschriften für das Volk gefertigt hat, insonderheit viel „Sprüche“ (משלים, Gnomen und Parabeln), zu deren sachgemässer und mundrechter Formirung namentlich auch das neuanhebende Verb. תקן ebnen, gleichen*** ebenso einzig passt, als zuvor אזן abwägen,

---

* אִזֵּן ἀπ. λεγ. gefasst als *a*) hören (sonst האזין): Aq. (ἠνωτίσατο), AA. b. Knob. m. Luth. (merkte); Mich., Hg. (horchte); *b*) (caus.) hören lassen: Vulg. (*enarravit quae fecerat*), AA. b. Knob.; 3) erwägen: nach Kimch., Merc. AA. Geier (*perpendere*), Zirk. (σταθμᾶν), Heinem., Knob. (s. das.), v. Ew., Hitz., Vaih. Zu dieser Bed. gehört offenbar das gesicherte מאזנים, Wagschaalen, Wage, wohl aber nicht von אִזֵּן instrumental abgeleitet (Knob., Herzf.), sondern letzteres von ersterem denominirt. Doch scheint allerdings auch מאזנים selbst erst direct von אזן Ohr (mit Beibehaltung selbst des Cholem, eig. wohl מְאֹזְנַ׳ vgl. v. Ew. A. LB. §. 160) abzustammen und die Vermittlung in der Ohrgestalt der Wagschaalen und zugleich der Stellung zu beiden Seiten des Wagebalkens zu haben, wie denn auch אזנים selbst Ohren und Handhaben bedeutet, s. Buxt. Lex. Chald. Talm. Rabb. p. 53. Ebend. wird auch das pass. אֻזַּן erklärt „*trutinari*, *probari*, *apud arithmeticos*,“ woneben auch אִזֵּן als „*audire*“ und (rabb.) „*aures abscindere*“ (coll. זַנֵּב).

** Von Gewicht ist dabei auch das secundäre Zeugniss der wörtlichen Verwandtschaft uns. Epilogs mit dem Prolog der eigentlichen „Sprüche“ (1, 1—7). Man vergl, noch ausser משלי שלמה (Spr. 1, 1) und תקן משלים הרבה (an uns. St.), das hier unmittelbar vorausgehende למד דעת את העם mit dem dort der Aufschrift unmittelbar folgenden לדעת חכמה וגו׳ (Spr. 1, 2), und das weitere דברי חכמים unt. V. 11 mit dem gleichlautenden (וחידתם) דברי חכמים Spr. 1, 6 (22, 17).

*** „Indem er die Sache mit einem passenden Bilde zusammenbrachte, in treffender Vergleichung beide ausglich“ (Hitz.).

so dass Salomo gleichsam Wage und Richtmaass dazu brauchte. *

Hierdurch haben „die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, Königs von Israel“ (Spr 1, 1) eine authentische Beurkundung der Identität ihres Verfassers mit dem „der Worte Koheleths, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem“ (Pred. 1, 1),** wiederum aber auch das Buch Koheleth in den (sonach früher verfassten) מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה das wörtliche Zeugniss der Identität Koheleths mit Salomo. — Also in der That ein wichtiger Zusatz, und gewiss eines Epilogs würdiger, als die „nachträgliche“ Notiz, dass der Verfasser „weise gewesen“.

Nach diesem Was, dem quantitativen und qualitativen Inhalte seines weiteren Schriftstellerthums,*** erörtert der Verfasser V. 10 auch das Wie, die Qualität der Form und innern Correctheit, zunächst (wie בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת zeigt) seiner vorliegenden Schrift, gewiss aber zugleich mit Einschluss seiner vorher angedeuteten übrigen Werke (vgl. nachh. V. 11). Seine Leser „geneigt, gelehrig und aufmerksam zu machen,“

---

* Wer es kennt, was dazu gehört, ein Sprüchwort in Sache und Wort treffend, rund und scharf herzustellen, gleichsam zu münzen, und was für einen allgemeinen Wert dann solch ein Sprüchwort von ächtem Schrot und Korn besitzt, wird geneigt seyn, mehr als Ironie zu nehmen, was s. Zeit J. D. Michaelis Anm. (S. 76) bemerkt: „So sehr es einen König zieren kann, ein Dichter zu seyn, so eine sonderliche Vorstellung würden wir von ihm bekommen, wenn er die Welt mit einer ganzen Sammlung von ihm selbst erfundener Sprüchwörter beschenkte, deren Werth und Annehmlichkeit jetzt wenige mehr schätzen, es müssten denn einige Schulleute aus der alten Welt seyn. In der That ist auch in Sprüchwörtern so wenig wahre Kunst, so wenig Reiz, und so wenig unbekanntes Nützliches, dass ihre Erfindung Keines Namen verewigen kann“ cet., — wovon das Gegentheil Anspruch auf Wahrheit hat.

** Zugleich ist so in Sache und Worten klar, dass, wie דִּבְרֵי קֹהֶלֶת nicht zusammenfallen mit מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, auch מְשָׁלִים הַרְבֵּה ausserhalb der ersteren liegen, beide aber Einen Verfasser haben, wie nachh. V. 11 auch ausdrücklich sagt נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד.

*** Auf das H. L. und die Pss. findet sich noch keine so klare Hindeutung. Die jüd. Tradition ist über die Zeit der salom. Conception des H. L. nicht einhellig, verlegt sie theils in die Jugend, theils grade in das höhere Alter (vgl. H. L. 6, 8 f. und 1 Kön. 11). Der Zahl seiner Lieder (1005 שִׁיר) gedenkt aber 1 Kön. 5, 12 unmittelbar neben der seiner Sprüche (3000 מָשָׁל).

folgte er nämlich einem überhaupt classischen Gesetze:* „**es suchte Koheleth zu finden Worte der Anmuth, und geschrieben ist Recht, Worte der Wahrheit.**“ Also auch hier „goldene Aepfel in silbernen Schaalen,“ wie er es selbst nennt im andern Buche, Spr. 25, 11. — כתוב bezeichnet das Factische der Richtigkeit und Wahrheit, gegenüber dem Suchen und Streben (בקש) nach Schönheit und Gefälligkeit.** In wie weit das letztere gelungen, muss der Leser ästhetisch selbst empfunden haben; positiv versichert wird ihm dagegen, dass der Inhalt des Geschriebenen wahr, dass wirklich „niedergeschrieben ist Correctheit“ (ישר), epexegetisch erklärt durch „Worte von Wahrheit“ (דברי אמת), indem hierüber der Leser, welcher eben nicht auf gleicher Höhe der Umschau und Erfahrung stehen kann, als dieser Verfasser (vgl. Spr. 8, 6 ff.), nicht so leicht entscheiden konnte, als über die Gefälligkeit der Form. — Diese feine und eines heil. Schriftstellers würdige Unterscheidung subjectiver Form (דִּבְרֵי חֵפֶץ), worüber der Eindruck entscheidet, und objectiver Wahrheit (דברי אמת), die factisch gegeben und einfach anzunehmen ist, würde durch Verwandlung des fixirten Textes וְכָתוּב in den Inf. וְכָתוֹב (nach Verss. Hitz.) zu tiefem Schaden der Sentenz getilgt.***

Die eindringende, ja einschneidende und stechende Wirkung solcher Lehren, also den eigentlichen Zweck der Lehrschrift schildert hierauf V. 11: „**Worte von Weisen sind wie die Treiberstacheln und wie Nägel, eingepflanzt als Leiter von Versammlungen.**“

Die „Worte von Weisen“ (דברי חכמים, auch 9, 17 und

* Vgl. Cic. de Or. 2, 19. Horat. Epp. 2; 3, 333 sqq. 343 sq. — „*lectorem delectando pariterque monendo.*“

** Der reizende Gegensatz entgeht bei d. Vulg.: „*Quaesivit verba utilia, et conscripsit sermones rectissimos ac veritate plenos.*“

*** Das geschieht auch selbst durch Geier, welcher כָּתוּב וגו׳ noch von בקש למצא herleitet: „*et scripta recta verbaque vera (nitebatur reperire),*“ so dass Koh. nicht bloss nach Anmuth, sondern auch nach der Wahrheit gesucht hätte, sowohl in Reden Anderer als in heiligen und profanen Schriften, um sie, in Saft und Blut verwandelt, zum allgemeinen Frommen wiederzugeben. Hierbei die Offenbarungsquelle zu wahren, können aber auch solche Cautelen nicht ausreichen. Wie keusch dagegen ist das Original, wenn es einfach und mit Beachtung des *parall. membr.* gefasst wird.

Spr. 22, 17*) scheinen nach Spr. 1, 6., wo sie mitten unter Bild- und Räthselreden (משל ומליצה, חידה) vorkommen, auch eine besondere Lehrart darzustellen: epigrammatisch-prägnante, gnomisch-parabolische Lehrsätze, also, wie eben ihre jetzt nachfolgenden Prädicate besagen, *acute dicta*. Dabei möge man auch die, ihnen ohnehin factisch oft eignende, Alliteration dieser דברי חכמים mit dem Bilde כדרבנות nicht übersehen. Und es gleichen solche „Worte von Weisen" auch in der That „Treiberstacheln" (*βούκεντρα* LXX), sofern sie eben Spitzen haben und stimuliren** (vgl. מלמד); auch ist nachher von „einem Hirten" die Rede. — Tiefer noch dringen ein und haften die „Nägel" (משמרות).*** Doch möchte das nächstfolg. נטועים („gepflanzt") weder zu der Fem.-Form משמרות passen (obschon auch מסמרים neben מסמרות vorkommt), noch zu dem Begriffe der „Nägel" (Vulg. *quasi clavi in altum defixi)*, wofür die Sprache treffendere Verba (bes. תקע) darbot. Auch hätten grade die „Nägel" einer besondern Nennung des ihnen mit den „Worten von Weisen" gemeinsamen Vergleichungspunctes viel weniger bedurft, als das ohne solche Erklärung ihnen voraufgehende und erst bahnbrechende כדרבנות, wofür נטועים völlig ungeschickt wäre.**** Allseitig besser ist das Partic.

* Vergl. חכם zwischen כהן und נביא Jer. 18, 18; *σοφοί* zwischen *προφῆται* und *γραμματεῖς* Matth. 23, 34. Willkürlich findet Hengst. in d. artikellosen חכמים „die Verfasser der sämmtlichen canon. Bücher." Vielmehr ist hier zunächst generell und principiell von „Weisen-Worten" die Rede, welche erst durch den Zusatz נתנו מרעה אחד, nicht direct auf unser Buch (s. u. Hitz.), sondern auf die Schriften dieses Verf. limitirt werden.

** „(*Ut*,) *quemadmodum de Pericle scripsit Eupolis*, *cum delectatione aculeos etiam relinqueret in animis*." Cic., Brut. 9.

*** S. Knob.; schief dageg. Vaihing.: „man könne sich auf sie verlassen und stützen." Sogar den Liberalism. und Conservatism. sieht Herzfeld in den „entgegengesetzten Werkzeugen, dem vorwärts treibenden Stachel und den festbannenden Zeltpflöcken;" er übersetzt: „wie eingeschlagene Pflöcke die Mitglieder von Gelehrtenversammlungen!" —

**** Anders ist doch das Citat Knobels Dan. 11, 45 ויטע אהלים. — Ein ganz andres Tert. comp. giebt v. Ew. (Elster) dem נטועים: „wie eingeschlagene Nägel, die wohlverbundenen", letzteres für das folg. בעלי אספות als Epexegese; würde aber nicht diese Epexegese das Klare eher verdunkelt und das Scharfe abgestumpft haben? — Gewaltsame Modernisirungen bes. b. Döderl. (J. E. C. Schmidt), wo נטועים „gestempelt" (für ächt erkannt

wohl auf דברי חכמים zurückzubeziehen und näher bestimmt („als, zu") durch בַּעֲלֵי אספות. Die Bed. von אספות als „Versammlungen" (b. Luther) bleibt immer die nächste und einfachste, und die „Herren" (בַּעֲלֵי, bekanntl. ein zu Umschreibungen gebräuchliches Wort, auch 7, 12. 8, 8. 10, 11. 20; vgl. Jes. 41, 15) von diesen Versammlungen sind nicht persönliche (nach der gewöhnlichen, b. Knob. S. 369, aber schon durch den Parall. versagten Auffassung), sondern es sind moralische Gebieter und Führer (Directorien), gleichsam Leitsterne. Die „Worte von Weisen" werden also zu „Leitern von Versammlungen" (Gemeinden), oder zu dem, was wir Texte nennen, durch deren Vorlesung und Auslegung ganze „Versammlungen" beherrscht und angeleitet werden.* Hierzu nun passt vortrefflich nicht nur das eben dadurch modificirte und motivirte Partic. נטועים, da solche Texte gesteckten lebendigen Pflanzen oder „Saamenkörnern" nach unten Wurzel fassend, nach oben sich ausbreitend, gleichen, sondern auch das nächstfolg., nun erst persönlich werdende, historische Schlussprädicat נתנו מרעה אחד, „**wurden gegeben von Einem Hirten.**" Ein Hirt *(Pastor)*** und „Prediger" ist es gegenüber ganzen „Versammlungen" (wie eben von קהל auch קֹהֶלֶת) oder Heerden, sie weidend durch seine gesunden und würzigen, saft- und kraftvollen, gehaltreichen Texte. — Durch dieses „gegeben von Einem Hirten" kehrt zugleich die Rede nochmals zu der V. 8 aufgefundenen Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Schriften dieses Verfassers zurück, die mithin nicht nur Eine (die gnomisch-parabolische) Lehrart haben, sondern alle eben auch Einen Urheber.***

---

und erklärt) von den Sammlern (בעלי אספות) und herausgegeben (נתנו) vom vordersten Mitgliede (מרעה אחד)."

* Sehr mannigfaltige andre Erklärungen, darunter auch als *Collectanea* (v. d. Palm), Sammlungen (Köst.) od. gesammelte Sprüche (Hitz.), s. z. Th. b. Knob. 368 f. mit dem Zusatze: „wenn nur אספה nicht — Versammlung hiesse!"

** Michaelis hebt (Anm. S. 77) hervor, dass רעה (Hirt) im A. T. „verblümt der Name von Königen sey," — den übrigen Annahmen uns. Buchs gewiss nicht entgegen.

*** Kaum möchte bei dieser Spitze des Epilogs Hitz. noch ferner behaupten, bei d. gewöhnl. Texte bleibe „das betonte אחד anstössig," wonach er (st.

So viel von dem Verfasser und seinen Schriften. — Nunmehr aber (V. 12) wendet sich derselbe mit väterlichen Worten an den Leser (בני, „mein Sohn!“ gradeso wie auch in den Spr. sofort nach dem Prolog 1, 8 u. ö.). Das geschieht in einem höhern Parallelismus, sofern es nach Inhalt und Form ganz mit dem correspondirt, was so eben von den Schriften ausgesagt worden.

Zuvörderst ist völlige Gleichheit des Anfanges dieses neuen Abschnitts mit dem Beginne des vorigen (V. 9): beide heben mit ויתר an. Wie nun aber das erste ויתר falsch verschleifend genommen worden ist, so auch und noch mehr dieses zweite. v. Ew. z. B. übersetzt: „übrigens aber, mein Sohn, lass dich warnen!“* Doch hat Ders. das Unpassende dieses Nichtssagenden später gefühlt; Jahrbb. a. O. S. 124 sagt er, nun freilich die Concinnität zu dem ersten ויתר zerstörend und nicht ohne lexicale Gewaltschritte, dafür: „und was aus ihnen (den Sprüchen, מהמה) erübrigt, d. i. was aus ihnen folgt, sich ergiebt, davon lass dich warnen!“ Doch so matt und stumpf ist diese mit „Stacheln und Nägeln“ ausgerüstete Rede nicht. Sowie vielmehr oben von einem noch Weiter (ויתר V. 9) in der Schriftstellerthätigkeit dieses Autors die Rede war, so nun entsprechend in neuem gleichen ויתר von einem Weiter der Leserthätigkeit. Unmittelbar daneben steht מהמה, welches somit nicht von dem erst weiterhin (nach dem Vocat. בני) folgenden הזהר abhängen kann (als „sich warnen lassen vor oder auch von ihnen“ s. u.). Viel natürlicher wird das örtlich beisammenstehende ויתר מהמה auch wirklich verbunden, wobei מן nach יתר zunächst nur einen Comparativ bilden kann (wie Esth. 6, 6 vgl. Pred. 3, 19) und höchstens ein von הזהר ressortirendes secundäres מן absorbiren würde; also des Sinnes:

מִרְעֶה (מֵרֹעֶה) liest: „die dargeboten werden als Weide vereint.“ Wie mag sich H. übrigens, um des Bildes willen, an den Hirten, nicht aber an die Weide stossen, zumal er dabei an ein Bündel von „Halmen“ denkt, was er in מִרְעֶה אֶחָד ausgedrückt findet. — Eine völlige Umkehrung des Grundtextes hat Vulg.: *„per magistrorum concilium* [al. *consilium*] *data.“*

* Zugleich mit מהמה; Vaih. „ausserdem d. h. zu dem was über das Werk V. 9—11 gesagt ist.“ Als zweite, subordinirte (dann freilich höchst lässige) Nachschrift auch Hitz. (Elst.): „übrig ist.“

„**Und mehr** (weiter) **als durch sie** (die von diesem Hirten gegebenen Weisen-Worte) **lass dich erleuchten**“ (הזהר, nur ein vergeistigtes צהר, s. I, 3, nicht anders als 4, 13). Ebensowie demnach der active Lehrkreis dieses Einen Autors über das vorstehende Buch hinausreicht, so auch soll der passive Lernkreis des Lesers sich über dieses Buch (und auch über die andern dieses Schriftstellers) hinausstrecken: man soll nicht meinen, darin den Umfang aller Weisheit zu besitzen. Erst mit diesem Gedanken empfängt das Folgende motivirten Anschluss und Sinn. Es lautet: עשות ספרים הרבה אין קץ d. i. wörtlich: „machen viel Bücher ist kein Ende.“ Das kann aber nicht heissen: „des viele Bücher Machens ist kein Ende“ (v. Ew.), oder „viele Bücher zu machen nähme kein Ende“ (Herzf.), was schon um des „viele“ und „kein Ende“ willen pleonastisch und bombastisch klänge.* Aber noch weit mehr spricht gegen diese und ähnliche Erklärungen das Unzusammenhängende solches Sinnes mit dem Anfange des V., welcher dann als eine „Warnung“ (הזהר, gegen die Wortbedeutung s. ob.) genommen werden muss, — aber wovor denn? Luther sagt rein willkürlich: „hüte dich vor andern mehr.“ Das möglicherweise allein dorthin bezügliche מהמה weist doch viel einfacher auf דברי חכמים, die „Weisen-Worte“ (V. 11) zurück, vor welchen als seinen eignen der Verf. doch schliesslich nicht warnen wird!

Der Sinn ist vielmehr ein der gewöhnlichen Annahme ganz entgegengesetzter: nicht Warnung vor diesen und andern Büchern, oder gar vor dem (in diesen Zusammenhang für den Lehrling** gar nicht einzupassenden) Viel-Büchermachen;“*** sondern eine Ermahnung ist es, auch noch

---

* Ebendarauf hinaus kommt die harte, zudem auch den *parall. membr.* aufhebende Erfassung der Worte als ein erstes Subject des im 2. Gl. folgenden Prädicates יגעת בשר b. Hitz. („unendlich viele Bücher zu machen“), Hävernick-K. (Einl. 3, 462 f.) und Elster.

** Von jener primitiven Zeit zu schweigen, weshalb man ja eben, wenn nicht das ganze Buch, so doch dessen in Rede stehenden Satz mit einem exegetisch-critischen Cirkel in eine viel spätere Periode versetzen zu müssen meinte. (Vaih. AA.; s. ob. S. 28.)

*** Orig. Comm. in Joa. ed. Lomm. I, 164 *φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά* (wohl aus Missverständniss von LXX *φύλαξαι· τοῦ ποιῆσαι*

ausser diesen Büchern fleissig zu forschen.* Durch den in sich vollendeten Satz: „machen viel Bücher ist kein Ende," wird der vorausgehende, noch „über die Worte des Verfassers hinaus sich erleuchten zu lassen," eben dadurch erläutert, dass selbst „**viel Bücher machen**, wie es Salomo nach der V. 9 (vgl. ob. 1 Kön. 5, 12) gegebenen Ausführung gethan hatte, wären und würden es ihrer auch noch mehr,** dennoch **kein Ende**" bilde, immer noch zu keinem Ende (πεϱασμός LXX) führe, dass also der Brunnen der Weisheit und Wahrheit (אמת V. 10) durch noch so viele und fortgehende schriftstellerische Schöpfungen (דברי אמת) dennoch nimmermehr erschöpft werden könne.

Damit harmonirt nun auch der schon durch ein zweites הרבה angezeigte, nur weiter fortschreitende Parallelsatz: ולהג הרבה יגעת בשר, „**und viel Studiren ist Leibeserschöpfung.**" Dieses להג (μελέτη LXX, *meditatio* Vulg.) kann als Anstrengung des Autors gelten,*** wonach der Sinn von Gl. a. und b. dieser ist: durch Schreiben vieler Bücher erschöpft man Wissen und Weisheit nicht, man wird nur selbst davon erschöpft, so dass auch schon die leibliche Kraft zu Fortsetzung und Vollendung der vollständigen Weisheits-Bibliothek nicht ausreicht. Man könnte להג aber auch als Anstrengung des

---

βιβλ. π. οὐκ ἔστι πεϱασμός); dageg. Chald. b. Knob. als sogar dazu ermahnend.

* Also auch das Gegentheil von d. Vulg.: „*his amplius, fili mi, ne requiras!*" Moldenh: „vor mehrerem als dieses hüte dich!" (Mich., vgl. ob. Luth.). So auch Schelling („*quicquid ultra haec est, ab iis cave tibi*"), Elst., AA. b. Knob., welcher selbst auch: Koh. „wolle, dass der Lernbegierige in seinem Buche Gnüge finde;" und noch Oehler (in Herz. R.-Enc. VII, 248: „was über jene hinausgeht, davor — lass dich warnen!"). So fallen aber auch alle Fragen und Bedenken, wie folgende d. Olympiod. b. Zirk.: „*Quaenam sunt itaque volumina, quae nos dehortatur legere Ecclesiastes? Nempe Gentilium volumina et monumenta*" cet. Es würde das schliesslich ja auf den traditionellen Grundsatz des Califen Omar bei Vernichtung der alexandrin. Bibliothek führen. Erklärt Hengstenb. nach AA. מהמה als Ausfluss des Bisherigen („nimm von ihnen Belehrung"), so muss er wenigstens das nun Folg. mit gleicher Willkür auf „die weltliche Literatur — die Weisheit dieser Welt" beschränken, welche „in den höchsten Fragen — nie zu e. Abschluss, zu e. gesicherten Resultate, zur Ruhe komme."

** Vgl. Vulg. „*faciendi plures libros nullus est finis.*"

*** Luth., Herzf. (s. u.) „Predigen."

Lesers ansehen,* wonach beide Gl. folgenden Sinn erhielten: a) viel Bücher machen führt nicht zum Ziel und Ende, und b) viel Lesen derselben ermüdet nur.** Wir ziehn indess die erstere Erklärung (להג von schriftstellerischem Studiren, Hitz. „Kopfarbeit beim Schreiben") vor, da hierbei der im wiederholten הרבה ersichtliche Parallelism. (synthet.) einheitlicher, die Gedankenverbindung einfacher und die ganze Sentenz der Empfindung und übrigen Aussage des hier abschliessenden und damit (zumal im höheren Lebensalter) selbst erschöpften Verfassers entsprechender ist. Er sagt demnach: objectiv hält die Abfassung noch so vieler Bücher mit der Ausgestaltung des Lebens selbst nicht Schritt, und subjectiv reichen auch schon die Leibeskräfte nicht hin, das Leben und alle Lebensweisheit, auch die schon wirklich gewonnene, mit Wort und Schrift zu umspannen und gleichs. zu Buche zu bringen. Daher denn eben jenes erstere ויתר מהמה בני הזהר, „und noch über diese Worte (und Bücher), mein Sohn, lass dich erleuchten!" Lerne aus noch andern Büchern, aus eignen Beobachtungen u. s. f. (— es lagen ja, trotz des stetigen Kreislaufs der natürl. Dinge 1, 4 ff., im Schoosse der Zukunft die Wunder und Geheimnisse des N. B. —), kurz: meine nur nicht, mit dieser Schrift das ganze Leben in allen seinen Erscheinungen und Lehren erfasst zu haben!***

---

* Nach Aben-Esra (קריאה) b. Geier, Döderl.; v. Ew. u. Vaih. „zu viel Lesen" (wo das „zu" gewiss „zu viel"); Oehler a. O. „viel Erpichtseyn alles zu lesen".

** C. A. Bode (1777): „*polygraphiae nullus est finis, et polymathia corpus delassat.*" — Eine unhaltbare und unklare Verbindung beider Annahmen, zugleich יגעה trans. und בשר von der Menschheit, b. Luther (*Annot.*): „*ipsi suis multis scriptis et libris nihil aliud faciunt quam quod homines affligunt, quibus tamen consulere volebant.*"

*** In andere Extreme verfallen und verfehlen so den nächsten Zweck dieses Nachworts, welches namentl. auf die übrigen salomon. Schriften hinzuweisen bestimmt ist, z. B. Mendelss.: „ausser dem, was in Büchern steht, sey ermahnt, — die Worte der Weisen zu hören und in ihren Wegen zu gehen — das Thun, dieses ist der Endzweck" cet., und, obschon näher kommend, Herzf. (anders als V. 9): „mehr als diese (die Weisen cet.) dich belehren können, belehre dich selbst, weil — es eine endlose Arbeit seyn würde, über alles, was dir zur Belehrung gereichen könnte, Bücher abzufassen, und weil auch fortwährende mündliche Vermahnungen [להג] nur ermüden."

Es gilt das wohl ganz besonders auch der positiven, innern Seite des Lebens.

Bei alledem giebt es aber doch einen centralen Knotenpunct aller Weisheit, worin alle ihre Strahlen, die im Einzelnen nach aussen nicht zu verfolgen, zusammenlaufen. Und hierein mündet nun unser Epilog und mit ihm das ganze Buch V. 13 aus. Da heisst es: סוף דבר הכל נשמע. Man ist leicht versucht, dieses סוף דבר (*finis, conclusio arationis*) als Lehr-Summe zu nehmen mit Luther („*summa summarum haec est*", oder* דבר, vor הכל, als stat. constr. „die Hauptsumma aller Lehre"), etwa so wie 1 Tim. 1, 5 *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας*. Hätte סוף nachweislich auch sonst die Bed. des arithmetischen oder logischen Schlusses,** und stünde anstatt הכל etwa כלו,*** dann würde man סוף דבר הכל נשמע allenfalls übersetzen können: die Summe od. Hauptsache der Lehre ist (bereits) ganz vernommen, in der frühern, nun nochmals wiederholten Sentenz את האלהים ירא וגו'. Auch entstünde so ein treffender Gegensatz zwischen dem vorausgegang. (hebr.) אין קץ (V. 12) und diesem positiven (aram.) סוף דבר. Da dem aber die berührten sprachlichen Bedenken entgegenstehn, so bleibt nur Folgendes statthaft. Die „Leibesermüdung" durch viel Studiren, womit der vor. V. schloss, zeigt sich am Autor, der aus eigner momentaner Empfindung heraus schreibt, thatsächlich. Er schliesst darum seine Arbeit, und eben das drückt er aus durch סוף דבר, „Schluss des Worts, Ende der Rede," — genug!**** Allein mit diesem nur formalen Schlusse (diesem

---

* Wie mit Spohn („Inbegriff aller Lehren"), Geier, Schell („*summa denique complexusque doctrinae omnis*"), Herzf. („d. Text aller Bücher und aller Predigten").

** Knob. „Endresultat", Vaih. „der Rede Endergebniss." Richtig aber Hitz. „man könne nicht behaupten, dass auf diesen Gedanken als ihr Ziel alle Fäden der Discussion zusammenlaufen."

*** Vgl. indess v. Ew. A. LB. §. 286 e. Unhebräisch ist auch die Fassung des הכל als „Apposition: ja das Ganze," Vaih., Knob. „das Ganze in nuce;" Heinem. „d. Ende der Sache, das Alles begreift," Herzf. „oder vielmehr das Ganze;" Hengstenb.: סוף „nicht die Summe, sond. das Ganze" — הכל. „der Endgedanke [ist] der Grundgedanke." Als Appos. nur von דבר v. Ew.: „das Ende der Rede, des Ganzen." — Absol. Bode „*complexim*".

**** Vgl. סוף (ausser Joel 2, 20 u. 2 Chr. 20 16) in uns. Buche selbst 3, 12 מראש ועד סוף, 7, 2. — So auch Geier („*terminus initio al. rei oppo-*

„Explicit“ alter Drucke, oder analog der hebr. Versschlussinterpunction סוֹף פסוק) wäre das eigentliche innere Buch nicht nur sehr äusserlich beendigt, sondern auch unbefriedigend, ja beunruhigend abgebrochen nach der letzten Doppelbemerkung, dass der Autor noch mehr Lehrschriften verfasst habe und der Leser noch mehr und anderes als nur diese durchforschen möge, indem selbst viele Bücher und ihre Vermehrung doch nicht bis zum Endziele alles Wissenswerthen und Möglichen führten und auch schon das Maass der leiblichen Kraft zu deren allumfassender Conception unzureichend sey. Dem nach Weisheit dürstenden Herzen musste ein feineres schriftstellerisches Gefühl hiernach zuletzt noch etwas Befriedigendes bieten, dabei auch, wie v. Ew. (S. 227) richtig bemerkt, schliesslich einem möglichen Missverständniss des Buches begegnen, was nun eben durch den im Weitern ausgesprochnen Gedanken geschieht: es giebt eine Quintessenz aller Weisheit, die freilich im Einzelnen selbst durch ganze Bibliotheken nicht erschöpft, aber auch in wenig Worte zusammengedrängt werden kann: und eben dieser Kernpunct aller Weisheit ist innerhalb des vorliegenden Buches wirklich und wörtlich enthalten. הכל נשמע, „**das Ganze** — Alles zusammen, mithin הכל wie zuvor V. 8 הכל הבל — **ist vernommen worden:**“ denn נשמע ist nicht Plur. voluntat. Kal,* wo gewiss, wie im vor. V., der Sing. שְׁמַע stünde, sondern ist Sing. Prät. Niph. (Paus.), weil jetzt aus dem Vorigen, also bereits schon Vernommnen,** die beiden Grundlehren bloss wiederholt werden, nämlich aus

5, 6 את האלהים ירא, „**Gott fürchte!**“ — hier als kräftiger Abschluss der Pflichten gegen Gott, gleichs. des ersten

---

situs — *totius libri clausula*“), Hitz., Moldenh. „d. Beschluss e. Buches.“ (Vgl. Mendelss., Döderl., Schmidt, Kais.) — Daher übrigens auch das ס in סוף gross (ס׳ רבתי), vgl. A. Pfeiffer, Crit. s. p. 196; *„majoris observantiae causa“* (Geier).

* *„Audiamus,“* Vulg. (*„pariter omnes“*, הכל), Geier, Bode, Schell.; „lasst uns hören,“ Luth., Kais., Köst., Knob., Herzf., Hitz., Vaih., Elst., Hengstenb.; LXX s. u. *ἄκουε*.

** Unbestimmt und dem Grundtext ferner, v. Hofm. Schriftb. 2, 2, 456 er dies gehört hat, hat alles gehört.“

Theils vom Decalogus (vergl. 7, 18. 3, 14. 8, 12 f.; Spr. 1, 7 יראת יהוה ראשית דעת) — und aus 8, 5 שומר מצוה לא ידע דבר רע „wer hält Gebot" cet (wo auch sogleich vom „Gericht").

Dafür steht jetzt zum Abschluss beides verbunden, wie es auch in That und Wahrheit ein unzertrennliches dogmatisch-ethisches Paar ist (darum auch bei Erklärung der einzelnen „Gebote" von LUTHER jedesmal wiederholt: „wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir" cet.). Eben um dieser nunmehrigen wirklichen Verbindung willen erscheint jetzt an der zusammenfassenden Schlussstelle die zweite Hälfte auch in der Form parallel der ersten und ihr (imperativ) assimilirt: את האלהים ירא ואת מצותיו שמור, **„Gott fürchte, und seine Gebote halte!"** Es ist die religiöse Gesinnung und That, Dogma und Moral, letztere die Wirkung der treibenden Kraft im erstern und zugleich positiv normirt.

Und dass dieses in der That הכל, das Eine und Alles, der Inbegriff aller möglichen Wissenschaft sey, wird daraus abgeleitet: כי זה כל האדם.* Die Auffassung dieses scheinbar so einfachen und doch ganz eigenthümlichen Ausdrucks** ist eine sehr mannigfache: 1) 'כל ה als Genit.: *hoc omnium hominum est*, „das gehöret allen Menschen zu" (LUTH., „*quod ad omnes homines pertinet et omnibus est utile*"),*** oder, wenn auch schon ferner, „das ist für den Menschen Alles" (KÖST.). Dieses widerstrebt zwar dem Zusammenhange nicht, greift ihn aber auch nicht ganz auf, da zumal individuell geredet war (בני, „mein Sohn!" mit Imperat. Singul.). 2) 'כל ה als Nom.: LXX *τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος*, VULG.: „*hoc est omnis homo*", v. Ew. (HERZF.) „dies ist ja der ganze Mensch." Weniger hart und doch zugleich noch wörtlicher dürfte 3) — nur אדם als Nom. — die Uebersetzung seyn, welche zudem die offenbare Corrrelation dieses persönlichen כל האדם zu dem vorherigen doctrinalen הכל mit-

* Unnöthig und problematisch v. Ew. u. HITZ. כִּי „ja vielmehr".

** „*Dictio — in suo genere unica.*" V. D. PALM.

*** Als Pflicht all. M. auch GEIER, BODE, MOLDENH., SPOHN, SCHELL., UMBR., KNOB., HITZ. („soll", doch fehlt hier das, auch von GEIER suppl., ל der citt. St. Jes. 23, 5. 26, 9), VAIH.; als „d. Bestimmung" HEINEM.

aufnimmt: **„denn dieses ist das Ganze*** oder **der Inbegriff des Menschen“** (*in genere*).** Gott fürchten und Seine Gebote halten verleiht dem Menschen erst den wahren und vollen Gehalt.*** Diese Weisheit ist darum der Inbegriff der gesammten Weisheit, weil sie (an- und aufgenommen) den Inbegriff des gesammten Menschen (כל האדם) darstellt. Während alle andere Weisheit Stückwerk ist und den Menschen nicht am Herzen erfasst, ist diese Weisheit die Centralweisheit, die den Centralmenschen ergreift und von da aus ihn ganz durchdringt. Ohne sie dagegen ist auch der Mensch gar Nichts, wie um ihn her „Alles Eitelkeit.“ Dabei mag die erste (dogmatische) Hälfte dieser Kernweisheit („Gott fürchte“) etwa auf das *Punctum saliens* des Innenmenschen, die zweite (ethische: „und seine Gebote halte“) mehr nach aussen bezogen werden; beides verbunden wird doch immer wieder auf den Totalmenschen (כל האדם) zurückkommen.

Im Hintergrunde der Zukunft hat jene Gesammtweisheit nämlich ein noch weiteres Criterium dafür, dass sie die rechte und volle Weisheit ist, ein zweites כי (denn), dem vorigen כי noch übergeordnet, weil den ganzen vorherigen Satz beherrschend. Es ist das Gericht Gottes. V. 14: כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע, **„denn alles Werk wird Gott bringen in Gericht** (das er hält****) **über alles**

---

* v. HOFM. a. O.

** Dadurch möchten sich die Bedenken HENGST.'s wegen האדם als sonst collect. — d. i. eben generell — erledigen.

*** Schwächer und willkürlich b. VATABL. Critt. ss. II, 2157: „*Quidam ex doctorum hebrr. commentt.: quia istud est basis et fundamentum omnium hominum*“; MENDELSS. „d. Hauptwerk u. d. Endzweck e. Menschen“; VAIH. (KNOB.) „darauf beruht bei d. Menschen alles, das ist d. Sinn seiner Erschaffung, und darauf beruht wesentlich d. richtige Gestaltung aller s. Lebensverhältnisse“; ELST. „darin beruht des Menschen ganzes Wesen, darin liegt sein ganzes Schicksal“, wogeg. HERZF. „macht sein ganzes Wesen aus: das allein sey ihm zu überlassen, alles andere hänge von e. höhern Wesen ab“. Tiefer schon und einfacher b. GEIER: „*in hoc totus homo occupari debet, sine hoc nihil est nisi vanitas.*“ — Uebr. vgl. SCHILLER: „dem Menschen ist aller Werth geraubt, wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt.“

**** So a. A. DÖD., KAIS., KNOB., v. EW., HERZF., ELST., HGSTB.; vgl.

Verborgene, ob gut und ob böse.“ Wohl schliesst sich zunächst dieses Thun und Werk (מעשה) an das „Halten der Gebote“, woran sich erweisen wird, ob des Menschen That „gut oder ob böse“ war: das Halten der Gebote selbst aber ist wieder erst ein Ausfluss der „Gottesfurcht“, so dass in der That hier beide obige Seiten des Inbegriffs der Weisheit zur Geltung kommen. Zugleich tritt zu dem Alldurchdringenden jener Weisheit in Bezug auf den Menschen selbst jetzt noch ihr Allumfassendes in Bezug auf seine ewige Zukunft.* Durchtönt übrigens das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* ebenso auch noch das N. T., von dem Worte des Herrn an: *εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰςελθεῖν, τήρει τὰς ἐντολάς* (Matth. 19, 17) bis zu dem seines Schoossjüngers (1 Joh. 2, 3 ff.): *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*, so liegt im letztern' zugleich die erste Hälfte unserer jetzigen Lebenssentenz (את האלהים ירא) mit eingeschlossen, während ersteres auch schon auf die gegenwärtigen Worte vom ewigen Gericht und Leben deutlich mit hinweist.

Uebrigens gehört aber auch selbst dieser Schlussvers wie das von ihm Motivirte als Drittes mit unter die Categorie des הכל נשמע, dass nämlich das Ganze im Buche schon vernommen worden. Vom künftigen „Gericht über Gut oder Böse“ handelten nämlich sowohl 3, 17 „den Gerechten und den Ungerechten wird richten Gott“ (ישפט האלהים) und, mit noch näherem Anschluss auch an die Form eben unsres Schlussverses, 11, 9 על כל אלה יביאך האלהים במשפט. — Demzufolge wurzelt der Epilog mit Nothwendigkeit ebensowie Freiheit im innern Buche, dessen Deckel und Schliessen er mit dem Prologe organisch bildet.

---

auch 11, 9. Die Bed. „*(una) cum*, sammt“ (Geier, Bode, Vaih.), „so wie“ (Köst.) od. „*pro*“ (Vulg.) ist wohl dadurch ausgeschlossen, dass von „allem Verborgenen“ gewiss „alles Werk“ kaum getrennt werden mag. Unzulässig ist עַל auch als לְ „jede verborgene Handlung“, Hitz.; oder „*adverbial.*: *praecipue*“, Schell. — Uebrigens entspricht sich das auch hier wiederholte כל in כָּל מַעֲשֶׂה und in כָּל נֶעְלָם direct, beides aber auch zugleich secundär dem zweimaligen כָּל mit Art. im vorhergeh. V. (S. u.)

* Dieses dreifache כל klingt namentl. auch aus LXX wieder: *τὸ πᾶν ἄκουε — ὅτι τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος· ὅτι σύμπαν τὸ ποίημα ὁ θεὸς ἄξει ἐν κρίσει.*

Ausserdem ruht wohl auf dieser alttestamentl. Stelle auch im N. B. — nächst Röm. 2, 16 ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, 1. Cor. 4, 5 — unzweifelhaft und speciell 2 Cor. 5, 9 ff.: φιλοτιμούμεθα — εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι· τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν. Εἰδότες οὖν τον φόβον τοῦ κυρίου κ. τ. λ.*

Der innere Sinnesfortschritt des ganzen Nachworts von Koheleth, nächst wörtlicher Wiederholung des Mottos selbst (12, 8=1 ,2), ist nun, nach sichern exegetischen Ergebnissen und gewiss ein angemessner Inhalt, in schliesslicher Uebersicht dieser:

1) Der **Verfasser** ist Urheber von mehr als nur dieser Lehrschrift (V. 9), wobei er nach Gefälligkeit der Form trachtete und Wahrheit gab (V. 10);
2) das hier und sonst Gegebene selbst aber, eindringlich und nachdrücklich von Gestalt und Gehalt, hat der Eine Urheber zur Leitung und Weidung von Versammlungen bestimmt (V. 11);
3) der **Leser** soll noch mehr als diese Schriften kennen lernen, welche die ganze Wahrheit und Weisheit noch nicht umspannen und schon wegen menschlicher Leibesschwäche nie umspannen können (V. 12). Doch ist
4) der volle, den ganzen Menschen und dessen ganze (ewige) Zukunft beherrschende **Kern** aller Wahrheit und Weisheit **hierin** wirklich und wörtlich enthalten.

Aber auch nur mit diesem Sinne kann der Epilog des Predigers innerlich wahr- und sieghaften Anspruch auf Authentie machen, die bei anderem Verständniss vielmehr erschüttert als erhärtet wird. Darum ist die Exegese dieses Epiloges zugleich von critischer Entscheidung. Die vom Autor

---

* Das im B. Koheleth nach dessen ganzer religiös-philosophischen Haltung und Tendenz herrschende אלהים hat an unserer Schlussstelle sein unmittelbares Motiv an der im vielfachen כל überall hervordringenden Universalität. Dieser Weltregent und Weltrichter ist aber ja freilich identisch mit dem יהוה der Offenbarung (ob. I, 62), und in der noch weitern Offenbarung des N. B. mit Christo Jesu, „dem Herrn."

darin authentisch gegebene Erklärung stellt dieses Buch mit den Sprüchen (משלים) in ein solidarisches Verhältniss. Haben wir es auch überhaupt nur mit einem ehrlichen Manne zu thun, so ist keins ohne das andre von Salomo.

4. DER EPILOG DES EVANGELIUMS JOHANNIS.

Das herrschend gewordene critische Urtheil der Gegenwart über das Schlusscapitel des johann. Evangeliums (C. 21) ist die Ansicht, dass der Apostel Johannes, nachdem er das Evangelium mit C. 20, 30. 31 und hier mit Angabe des bei dieser Schrift ihm vorschwebenden Zwecks (*ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) geschlossen hatte, später (etwa „zur richtigen geschichtl. Aufklärung der Sage V. 23"*) Veranlassung fand, noch einen Anhang beizufügen, welchen das seiner Authentie nach — eben auch wie d. Pred. Sal. (s. o. S. 27) seit GROTIUS** — lange und viel angefochtene 21. Cap. bilde. So gilt denn nun dieses als ein nachträgliches Product derselben Hand, welche die ersten 20 Capitel verfasste.***

---

* H. A. W. MEYER, Joh. 1856. S. 511; vgl. G. K. MAYER, d. Aechth. d. Ev. n. Joh. (1854) 456 ff. zugleich mit Bezugnahme auf die Bedeutung der feierl. Wiederaufnahme des gefallnen Petrus (wie auch J. G. F. PAPST, de authent. c. 21. Jo. 1779. p. XVII sq.) cet.; HILGENFELD, d. Evv. (1854) 320 f. z. Hinweisung auf die weitere Aufgabe der apostol. Wirksamkeit; LUTHARDT, d. joh. Ev. (1852 f.) I, 19 mit symbolisch-prophet. Deutung des Vorgangs: s. auch v. SCHELLING, Philos. d. Offenb. II, 331. vgl. OLSHAUSEN, Comm. II., LANGE, BW. s. u.; bes. auch für den Schluss des Cap. bedeutsam erkennt F. A. LAMPE, Comm. ev. Jo. (1725 ff.) III, 722 sqq. als den (anderwärts im Eingang erreichten, ob. S. 40 f.) Specialzweck dieses durchgängig johann. Schlusscap., die apostol. Autorität des Evangelisten darzuthun th. durch Zeugnisse des Herrn (in That V. 1—14 u. Wort 15—23) wie auch Anderer (Presbyter V. 24, s. jedoch u. üb. *οἴδαμεν*), th. durch Hebung e. Zweifels wegen der Lückenhaftigkeit der ev. Berichte (V. 25).

** Ad 20, 30. GR. fand dort C. 21 nur zu fact. Bestätigung der Weissagung Jesu von der Lebensdauer des Johannes durch die ephes. Gemeine angefügt.

*** Ganz ähnlich hatte den hier in Parallele gesetzten Epilog des Pred. Sal. HERZFELD (188) „als e. späteren Zusatz von des Verfassers eigner Hand angesehen"; doch ist der Grund dafür, weil der Autor „V. 9

Lassen wir jede innere Modification dieser Meinung* jetzt auf sich beruhn; sie selbst constatirt den crit. Gewinn aus den um die Aechtheit des Endcapitels geführten heissen Kämpfen** dahin: es gehört Cap. 21 aus durchgängigen äussern wie aus innern Gründen dem Verfasser des Evangeliums an, dessen „integrirender Theil" jenes nicht allein „schon sehr frühzeitig geworden" (MEYER 511), sondern nach allen vorliegenden Documenten allezeit gewesen ist.*** Von diesem critischen Ergebnisse gehen wir daher aus, ob auch im Verfolg der Untersuchung eine andere Anschauung über das Verhältniss zu dem Vorhergehenden heraustreten sollte, als die von einem blossen Aggregat und Anhang.

Zugleich erstreckt sich aber diese crit. Errungenschaft noch nicht anerkannt auf alle vorliegende Bestandtheile dieses Cap.; fast ebenso durchgängig, als man den übrigen grössern Theil desselben dem Apostel Johannes zuerkennt, spricht

---

von seiner späteren Wirksamkeit spreche", oben exegetisch erledigt worden. — Ueb. J. P. LANGE's Ansicht v. d. ursprüngl. Zugehörigkeit des Cap. zu d. Evang. s. u.

* Z. B. ob das Cap. von Johannes selbst oder nur auf seine Veranlassung und nach seinem Dictat geschrieben sey, letzteres z. B. v. Ew., Jahrbb. III. 1851 S. 172 f., MAYER a. O. 464. Ueb. ältere Meinungen a. b. W. L[E]YSER, (21) dispp. exeg. in ev. Jo. (1646; in cap. 21. s. 81 sqq.).

** Z. Geschichte der Critik üb. Joh. 21 s. spec. ob. PAPST, de authent. cet. u. J. F. KRAUSE, Vindd. cap. ult. ev. Jo. (1793), P. I. II (Literat. der Bekämpfer der Aechth. seit GROT. [CLERIC. cet.] wie ihrer Vertheidiger [worunt. CALOV, LAMPE, WETSTEIN] I, 24); J. C. L. HANDSCHKE, de αὐθ. c. 21. ev. Jo. e sol. orat. indole judic. (1818) p. 7 sq.; M. WEBER, authent. c. ult. ev. Jo. — argumentor. intern. usu vind. (1823); C. WIESELER, num. ll. Marc. 16, 9—20 et Jo. 21 genuini sint nec ne (1839 p. 43 sq.); AA. b. d. Isagg. (SCHOTT 164 sq. GUERICKE, 1854. 204 f. cet.) u. Commentt. (z. B. WOLF, Cur., B.-CRUS., Joh. 174 ff., MEYER 512 cet.); darunt. auch C. P. TIELE (exc. de c. Jo. 21 in) annot. in ll. nonn. ev. Jo. ad vind. huj. ev. authent. (1853).

*** S. bes. J. F. KRAUSE, Vindd. I, 6 (Nachweis völliger Uebereinstimmung aller irgend stimmfähigen Codd. und alten Verss.), 7 sqq. 14 (ebenso der griech. und latein. VV., überh. bis GROT., nicht minder der innern Congruenz mit der joh. Schreibart cet., vgl. LAMPE I, 158. III, 720 sq.), PAPST XX sqq.; LUTHARDT I, 17 f.; s. auch BRÜCKNER zu de W. Joh. 303 ff. Gegen die erhärtete Annahme der Aechtheit des Cap. nur noch ganz vereinzelte Stimmen (wie SCHOLTEN, Prof. in Leyden, Einl. in d. N. T. 2. A. 1856).

man ihm die beiden letzten Verse (24—25) ab.* Die Begründung davon ist geständlich nur eine innere. Wie de Wette (Joh., v. Brückner 1852. S. 302) sich äussert: V. 25 (ἔστι δὲ καὶ) ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία) enthalte „eine Hyperbel, die der Einfachheit des Johannes nicht entspreche", ebenso auch Olshausen (Joh. C. 21): „die unnatürliche Hyperbel passe gar nicht zu dem johann. Geiste,** aus dem das schönste Ebenmaass in den Aus-

---

* S. Handschke 28 sqq.; Brückner a. O. 303 f. („die Verdachtsgründe lassen kaum noch e. Zweifel übrig"). Meyer A. (s. u.) beschränken sich dabei wenigstens auf V. 25; in Bezug auf diesen aber nennt M. (512) „jeden derartigen Versuch", ihn dem Ap. zuzuschreiben, „fruchtlos." — Für d. Originalit. der 2 letzten VV. nur Weitzel (s. u.) u. J. P. Lange L. J. III. BW. Joh., auch Dieser aber mit Ausschluss von V. 24 b. (s. u.).

** Läge wirklich eine Hyperbel vor, wie es selbst einem Augustin und Calvin geschienen — auch G. K. Mayer (Cathol., a. O. 460) nennt sie „unvereinbar mit dem Character des Evangelisten, der das Grösste so einfach erzählt hat", und Meyer sogar e. „ungereimte und ungeistige (526), unapostolische und grade der johann. Schlichtheit, Sinnigkeit und Zartheit widersprechende Uebertreibung" (510), während AA. sie recht johann. fanden (s. Handschke 30 f. vgl. u.), — sie widerspräche nicht bloss „dem johann. Geiste", sondern jede Hyperbel ist eine Unwahrheit der Form, wovon die Wahrheit nicht unberührt bleiben kann. („*Hyperbole est veri superjectio vehemens*": B. G. Weiske, de Hyperbole cet. 1818. I, 5 sqq.; vgl. Cic., ad Her. 4, 33: „*Superlatio est oratio superans veritatem, alicujus augendi minuendive causa*"; de Or. 3, 53.) Wir behaupten daher nur zu Ehren der höchsten Wahrheit, der h. Schrift, dass sie da, wo die „heil. Menschen Gottes reden", zumal aber in Prosa, nie ein Hyperbel enthält. Es würde ihr auch zu keiner Rechtfertigung dienen, wenn an uns. St. z. B. Calv. sagt: „*nec — absurda hyperbole, quum ferantur quae passim in profanis scriptoribus occurrunt*", oder B.-Crus.: „diese Hyperbel ist in allen Sprachweisen gangbar; ähnlich ist die Formel „bis zum Himmel reichen", Gen. 11, 4 (Deut. 1, 28. 9, 1) Dan. 4, 17." Hiergegen ist nur zu sagen, dass an erster St. die Leute zu Babel den Thurm bis an den Himmel bauen wollen; an zweiter (worauf die dritte, beim Wort nehmend, nur zurückblickt) das Volk den anders lautenden Bericht der ausgesandten Kundschafter (Num. 13, 28) aus feiger Widerspenstigkeit ins Ungeheure ausmalt, und an der vierten ein Traum berichtet wird. Wenn daher B.-Crus. fortfährt: „doch hat hier (die vorgebl. johann. Hyperbel) etwas Auffallendes, Nichtapostolisches" (s. vorh. auch Meyer), so würde das von jeder lehrhaften Hyperbel der h. Schrift gelten. — S. noch Wilke, neutest. Rhetorik §. 134.

drücken hervorging", nur dass übrigens derselbe Ausleger das Johanneische der Formation zugleich wieder damit anerkennt, dass er es (z. 21, 24 f., s. nachh.) einem „Nachbildner" zuschreibt. Dieser habe bei den ersten Worten des vermeinten Anhangs (V. 24): *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ [ὁ] γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*, vermuthlich die Parallele 19, 35 (*ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει κ. τ. λ.*, vgl.* 3. Joh. 12 *καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν καὶ οἴδατε* [var. *οἶδας*] *ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν***) vor Augen gehabt; bei den weiteren Schlussworten (V. 25) aber: *ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς κ. τ. λ.**** habe ihm vorgeschwebt die St. 20, 30 (*πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.*)

Das ist denn aber auch eigentlich Alles, was man der Authentie der beiden Schlussverse des johann. Schlusscapitels entgegensetzt; und was ist es weiter als subjectives Meinen? Diesem aber stehn mächtige, für die Authentie eintretende, objective Thatsachen gegenüber.

Vor allem die critischen Zeugen. Hier ist der Thatbestand fast durchaus derselbe als bei dem übrigen Theile des Capitels, wie dieser denn auch in den crit. Ausgaben (zuletzt Lachm. und Tisch.) bis V. 25 *τὰ γραφόμενα βιβλία* durchaus unbeanstandet fortläuft. Während Meyer (512 f.) selbst anerkennt, dass „sich in Bezug auf V. 1—24 nicht der leiseste Nachklang einer crit. Ueberlieferung findet, welche gegen die Aechtheit gewesen wäre", hat von den vielen Autoritäten keine einzige der Uncial-HSS., und von den übrigen auch nur allein „Cod. 63 (u. Scholien)" den Schlussvers (25) nicht, ein

---

Die das. u. anderwärts (S. 17. 56. 380. 448 vgl. Dess. Hermen. II. s. 51) angef. vermeintl. hyperbolischen Stt. sind, wie auch z. Th. schon am Orte selbst geschieht, anders zu würdigen.

* 1 Joh. 3, 2. 14. B.-Crus.

** So auch Papst l. l., welcher m. Meyer V. 24 ächt glaubt, dagegen in V. 25 e. Glosse nach 3 Joh. 12 ahnt, die sich auch b. Nonnus nicht finde, wo indess V. 24 durch 2 und V. 25 sogar durch 5 Hexameter wiedergegeben ist. (Vgl. auch Lampe I, 158.)

*** Und so hier auch Meyer 510.

Sachverhalt, welcher so viel als Einstimmigkeit der in Frage kommenden äussern Zeugen für diese beiden VV. bedeutet; wie denn z. B. OLSHAUSEN, Gegner ihrer Aechtheit, (z. 21, 24 f.) gesteht, dass dieser Zusatz sich schon sehr früh eingeschlichen haben müsse, indem er in alle HSS. übergegangen,* und MEYER insonderheit auch den letzten (25.) V. für eine „sehr alte Schlussbildung erachtet": so dass nun, grade so wie früher bei den übrigen Theilen des längere Zeit verkannten Capitels, auch noch in Beziehung auf die beiden Schlussverse nur die innere Critik etwa aufzutreten vermag, welche diese ihre letzte Position eben damit behaupten will, dass sie hyperbolischen Sinn (V. 25) und die Form der johann. nachgebildet sieht.** Wird der erstere Vorwurf, der „so auffallenden, unapostolischen, bes. unjohann. Uebertreibung" exegetisch dann gehoben seyn, wenn in einem gleich grossen realen Object eine wirkliche Deckung des ausserdem allerdings anstössigen Ausdrucks gefunden würde; so bleiben wir zunächst bei der andern Ausstellung, der johann. „Nachbildung", stehen, d. h. bei der stylistischen Verwandtschaft mit dem sonstigen Johannes.

OLSHAUSEN führt zu beiden VV. Parallelen vom übrigen

---

* Desgleichen K. F. TH. SCHNEIDER (Aechth. d. johann. Ev. nach d. äussern Zeugnissen, 1854 S. 10): „Wie alt dies. Zusatz ist, erhellt schon daraus, dass sich e. äussere Spur seines ursprünglichen Nichtvorhandenseyns weder bei den KVV., noch in den ältesten HSS. und Ueberss. nachweisen lässt, während doch die Pericope von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11 sowohl in einigen alten HSS. (A B C), als auch in den ältesten Ueberss. (Peschito), als endlich auch bei Orig. u. andd. KVV. nicht zu finden ist."

** Vgl. auch C. WIESELER l. l. 21. 24, welcher indess (22. 26) wegen der ganz gleichen äussern crit. Bezeugung dieser wie der frühern VV. des 21. Cap. eben um des Inhalts dieser letzten VV. willen nun auch das ganze Cap. unächt glaubt; ebenso auch DE W., LÜCKE s. b. BRÜCKNER a. O. 303, CREDNER b. LUTHARDT I, 19. Hierin ist Consequenz; um so bedeutsamer wird es aber, die innere Anzweiflung der Schlussverse zu heben, da mit ihnen das ganze Cap. steht und fällt. Und wenn MEYER (511) jenem Schlusse gegenüber bemerkt: „weit richtiger wäre zu sagen, das Cap. verräth theilweise so eminent die johann. Zartheit und Originalität (v. a. V. 15—17), dass damit das Ganze als Erzeugniss des Joh. steht": so darf er eben auch V. 25, als zu „dem Ganzen" gleichmässig gehörig, fernerhin nicht davon ausschliessen.

Evangelium an (ob. S. 64), welche der Urheber dieser letzten VV. „vermuthlich vor Augen gehabt habe, aber so ungeschickt ausführe, dass er sich sogleich als Nachbildner verrathe.“ Ist dem so, dann ist der Zusatz kein harmloser, sondern ein betrüglicher. Und dennoch hätte sich die Kirche, welche den Johannes so lange lebend bei sich hatte,* des apocryphen** Zusatzes zu dem canonischen Johannes so wenig zu erwehren gewusst, dass wir das Aechte und Falsche bei allen alten Autoritäten zugleich finden? Die noch mit der ersten Milch des Evangeliums getränkte Kirche hätte so wenig Geschmack zur Unterscheidung geschmackloser Nachahmung, und erst ein vom Aufklärungsrausch erwachendes Zeitalter hätte den rechten Sinn dafür gehabt? Ist es bei jenem Stande der äussern Critik nicht vielmehr ein Grosses, dass man zu beiden fragl. VV. auch Parallelen im anerkannten Johannes nicht ableugnen kann? Was ist denn das sie Verdächtigende? Derselbe Olshausen und Gen. bedrängen V. 24 hauptsächlich den Plural *οἴδαμεν* (freilich nicht in *οἶδα μέν* aufzulösen), da er nicht stimme zu dem Anfange der Rede: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ* [ὁ] *γράψας ταῦτα.* Hierauf hatte aber schon Bretschneider (Probabil. de ev. et epp. Jo. 1820 p. 183) geantwortet: „*solet Noster singulos, si plurium sententiam enunciant, in Plurali Numero loquentes facere*“: so 3, 2 Nicodemus *οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας;* so Jesus V. 11 f. *λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε· εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν κ. τ. λ.**** Näher hat dann jenes *οἴδαμεν* unsres fragl. V. auch Weitzel (Theol. Stud. u. Cr. 1849 S. 601 f.) aus dem gemeinschaftlichen Apostelbewusstseyn gnügend erklärt**** mit Bez. auf 1, 14 (*κ. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*) und auf 3 Joh. 12 (*καὶ ἡμεῖς δὲ*

---

* Auch ward nach d. Chron. Pasch. die eigenhändige Urschrift (*τὸ ἰδιόχειρον*) dieses Evang. jahrhundertelang in der Gem. zu Ephesus heilig aufbewahrt, s. b. Mayer, Aechth. d. Ev. Joh. 465.

** So nennt den 25. V. Meyer 511. 225 f.

*** (Vgl. Storr, Opuscc. ad int. L. S. III, 272 sqq. 640.) So endlich auch Johannes selbst 1 Ep. 1, 1—5 und wiederum 4, 14.

**** Dageg. Brückner zu de W. 302. Vgl. u. S. 76 f. u. das. W. Lyser.

*μαρτυροῦμεν, καὶ οἴδατε [οἶδας] ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν**). Wir ziehen diese Erklärung des Plurals wegen des voraufgehenden *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* und wegen der nicht bloss hinreichenden, sondern auch allein vollgültigen Zeugnissfähigkeit von Jüngern jeder weitern Erklärung, etwa dem Miteinschluss der Gemeine von Ephesus,** und ihrer Presbytern,*** oder gar der gesammten Christenheit,**** um so entschiedener vor, da ebenhierzu auch der spannende Eingang dieses Schlusscap. allein passt, V. 1 *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς*, sowie auch das in der Mitte V. 14 correspondirende *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησ. τοῖς μαθηταῖς*. (Näheres S. 76 f. u. 84.)

Der so gerechtfertigte Plural *οἴδαμεν* ist wesentl. aber auch das Einzige in der Form, was innerhalb der beiden Schlussvv. als unjohanneisch behauptet worden ist, wie denn wohl auch

---

* Letzteres e. so schlagende Ausdrucksparallele, dass sie PAPST als die Quelle ansieht (p. XIV. „*adducor ut illa verba οἴδαμεν cet. perantiqua esse censeam — verba tamen ipsa sumta esse ex 3 Jo. v. 12*").

** GROT.: „*loquitur ecclesia Ephesina.*" BENG.: „*hoc colon ipse potuit Joannes praescribere ecclesiae, quae non invita id legeret et cum fideli assensu agnosceret*"; doch schneidet auch B. die Möglichkeit eines kirchl. Zusatzes nicht ganz ab. (Vgl. STORR, Zweck d. ev. Gesch. Joh. S. 405.) Für ein zum Zeugniss des Evangelisten bestätigend hinzutretendes Zeugniss der Gemeine von Ephesus, und zwar zu Lebzeiten des Apostels hinzugefügt, sieht auch LUTHARDT die beiden VV. an, LANGE BW. N. T. IV, 425 wenigstens V. 24 b. — Geg. d. ephes. Gem., welche hierzu incompetent war, als Subj. v. *οἴδαμεν* schon WOLF, Cur.

*** LAMPE I, 158. III, 764. PAPST l. l. „*ecclesiae Ephesinae doctorem mox post Joannis obitum textui hanc ῥῆσιν apposuisse.*" SCHNEIDER, Aechth. 10; — G. K. MAYER (465): „Ein solcher (Kirchenältester) hat das Bewusstseyn der ganzen Gemeine von Ephesus ausgesprochen — so haben wir denn nicht bloss eine nackte Unterschrift, sondern ein urkundliches Zeugniss von öffentlichem, ja amtlichem Character", — das aber doch grade dann gewiss noch amtlicher, d. h. mit Benennung des zeugnissgebenden fremden Subjectes, hätte lauten sollen. — Wenn übrigens B.-CRUS. in dies. V. „das älteste Zeugniss von d. joh. Authentie des Evang." findet, wie mag davon getrennt werden, dass sich das Zeugniss selbst auch zugleich solche johann. Authentie beilegt? —

**** Vgl. auch HANDSCHKE p. 29: „*Quidni enim Joanni licuerit ad omnes Christianos aut saltem Legatos, in quibus et ipse fuit, tanquam testes hac in re fide dignissimos et gravissimos provocare?*" LYSER u. p. 77.

diese sprachl. Ausstellung nicht erfolgt wäre, hätte man nicht die „Hyperbel“ im Hintergrunde gesehen, mit deren Wegfall wohl auch alles Uebrige wieder in Ordnung erscheinen wird.

Wir müssen nun aber nach dem Bisherigen vielmehr sagen: gegen die Annahme der Unächtheit spricht mit gleicher Stärke sowohl 1) die äussere critische Bezeugung, wonach selbst auch V. 24 u. 25 nicht zu trennen sind*, als — 2) die durchgängig johanneische Formation, welche so stark ist, dass ihre Leugnung zur Behauptung einer unsittlichen „Nachbildung“ des johann. Ausdrucks greifen muss. Von gleicher und entscheidender Wirkung ist — 3) der Mangel eines nur einigermaassen befriedigenden Abschlusses des ganzen vorherigen Buches, wenn die beiden angefochtnen Schlussvv. wegfielen. Denn wie lautete alsdann der Schluss des Capitels nicht nur, sondern auch des ganzen hochherrlichen Evangeliums? *Ἐαν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;* — in diese Frage verliefe die evangel. Geschichte nach Johannes.** Das wäre ein Torso, der selbst als der Ausgang eines blossen Anhangs unerträglich bliebe, während doch dieser, wenn auch nur als ein Codicill, dem Schriftkörper assimilirt seyn will. So viel Liebe hatte der Apostel, wenn der Zusatz von ihm gekommen, zu seinem grössern Schriftwerke und auch zu diesem kleinen Nachtragswerke, dessen Nothwendigkeit er doch erkannt haben musste, dass er beide in solcher Geschiedenheit, ersteres mit 20, 30. 31 im vollen Accorde schliessend, letzteres so durchaus formlos, nicht hätte hinausgehn lassen können als evangelische Grundurkunde in die Christenheit der kommenden Jahrhunderte und Jahrtausende. Ergiebt sich vielmehr die organische Zugehörigkeit des Schlusscapitels zu dem Voraufgehenden sogleich am Ein-

---

* Eine Hinzunahme des 24. zum Ev. mit Ausschluss des critisch gleich bezeugten 25. V. (z. B. MEYER, ob. S. 64. 66) ist reine Willkür, und entbehrt dennoch auch der ausklingenden Consonanz mit dem Eingange, s. u.

** Aehnlich als z. B. Jes. 39, 8., wenn damit das Buch des Propheten abschlösse in einer engherzigen Bemerkung Hiskia's (*après nous le déluge*), oder Marc. 16, 8 bei Wegfall der Schlusspericope, wonach das Evangelium austönte in das trostlose *κ. ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχε γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.*

gange des erstern durch das sonst unverständliche μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν [ὁ Ἰησοῦς] τοῖς μαθηταῖς, vgl. V. 14 τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησ. τοῖς μαθηταῖς, ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, — sollte der Ausgang, hiernach zugleich Ausgang des Evangeliums geworden, eine Ruine seyn? Indem also der Anhang bloss durch Verwebung und unzertrennliche Verbindung mit dem Hauptkörper Halt und die gewünschte Dauer erhielt, bildete er von da an effectiv auch den Schluss des ganzen Evangeliums, und dieses konnte unter allen Umständen nicht mit einer tadelnden Frage für immer abschliessen. Das ist jedenfalls ein namhafter Grund für das ursprüngliche und authentische Vorhandenseyn des jetzigen Schlusses, da ein anderer neben diesem überhaupt nicht, geschweige denn ein so beglaubigter, irgend vorliegt. — Dies war polemisch und **negativ** zu sagen gegen die Bekämpfung der Authentie unserer Verse. Nicht minder gewichtig ist das, was ausserdem apologetisch-**positiv** für dieselben spricht.

In dieser Hinsicht müssen wir vor allem die exacte Architectonik des Johannesevangeliums betonen, in deren Lichte jene Formlosigkeit, wie sie, zumal bei Abbruch der in Frage stehenden Schlussverse, am Ausgange dieses Evang. erscheinen würde, noch viel greller hervortritt. Dieser so rhythmisch angelegte, aus- und durchgeführte Hochbau (vom „Donnerssohn" errichtet) erscheint dann wie blitzgetroffen und seiner Krone beraubt.*

Von jener rhythmischen Anlage und Entfaltung des Johannesevangeliums springt vor allem in das Auge, dass es mit einem wunderbar schönen, sogar nach einem grossartigen alttestamentlichen Modell construirten** Prolog, gleich als Grund und Souterrain, anhebt, in welchen der Weiter- und Ausbau organisch eingreift. — Wo sind nun, fragen wir, am Ausgange des Evangeliums die jenem in der Ewigkeit wur-

* Auf die durchgängigen Proportionen des joh. Evangeliums, wie sie selbst arithmetisch (in Zahlen) sich darstellen, hat namentlich LUTHARDT die Aufmerksamkeit gelenkt, dessen Commentar näherer Nachweisungen, die hier zu weit abführen würden, überhebt.

** Wie d. Verf. in der angef. Schrift *De evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie*, erwiesen.

zelnden Unterbau* entsprechenden, wiederum in die Ewigkeit sich auslichtenden Zinnen? Wo der mit jenem Prolog harmonische Epilog? Dieser kann bei solcher Eurhythmie des ganzen Evangeliums nicht fehlen, ebenso wie auch die bezugreiche Apocalypse desselben Verfassers (vgl. ob. S. 37 ff.) und auch der erste Brief ihre erhabenen Eingangs- und dieser entsprechende Ausgangspforten haben (s. unt. S. 86 f.). Cap. 20 des Evangel. hat zwar mit V. 30 und 31 einen Abschluss; aber nur einen Abschluss des historischen Berichts, gleichsam das Kuppelgewölbe über dem Wunderleben des Herrn, ganz entsprechend dem eigentlichen wundergeschichtlichen Schriftkerne, — aber noch nicht auch zugleich mitentsprechend dem ihn vorbereitenden und so viel weiter ausgreifenden Prologe, welcher sein Gegenbild in Dach und Zinne, Firsten und Fahne erheischt.

Um nun die Bauverhältnisse des Evangeliums, eines so classischen, heiligen Werkes, nicht mit subjectiver Willkür, sondern mit aller Sicherheit der Objectivität zu würdigen, haben wir, ausser den factischen Fingerzeigen, vornehmlich die eigne Erklärung des Verfassers über sein Princip, woraus sich der Plan mit Nothwendigkeit und nachweislich entfaltet, sorgfältig zu beachten. Diese authentisch principielle Aussprache steht am Ausgange des eigentlichen historischen Evangeliums, welche allgemein als endliche Schlusserklärung angesehen worden ist. Es sind jene feierlichen Worte 20, 30 f.: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. Ταῦτα δὲ* (nach dem Gegensatze offenbar *τὰ σημεῖα*) *γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Hieraus ergiebt sich zweierlei unwidersprechlich: a) Hauptsache des bisherigen evangelischen Berichts sind *τὰ σημεῖα*, die Merk- und Wunderzeichen, die Jesus gethan (ob. S. 39), sonst auch *τὰ ἔργα* genannt, mithin nicht die Reden, die sich nur um jene Thatzeichen her bewegen und gruppiren, darum jetzt bei der grundsätzlichen Erklärung

---

* *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.* Joh. 1, 1.

auch gar nicht mit erwähnt werden; und zwar sind die hier berichteten *σημεῖα*, welche nur eine besondere Auswahl aus vielen bilden, b) zu dem Zwecke aufgeschrieben worden, damit, wer es liest und hört, um dieser Zeichen willen „an Jesum glaube als den Gesalbten (Christus, Messias), den Sohn Gottes, und durch diesen Glauben Leben habe in Seinem Namen.“ Dies ist authentisch das Princip des Evangelisten. Demnach wird auch sein eigentliches Werk da beginnen, wo die maassgebenden *σημεῖα* beginnen. Das geschieht mit Anfang des 2. Capitels, mit dem Glauben erzeugenden ersten *σημεῖον* zu Cana in Galiläa, wovon es daher auch am Ende der Erzählung 2, 11 mit Betonung heisst: *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.** Dieses zusammengehalten mit der angeführten eignen Principienerklärung des Evangelisten (20, 30 f.), mit welcher es nach beiden Seiten und den Hauptmomenten denkwürdig und so zu sagen wörtlich übereinstimmt,** bildet das augenfällige Merkzeichen, wo das eigentliche Haupt-

* Vgl. LUTHARDT I, 239 f.; doch tritt hier der Meinung: „wie Jesus einen Simon und Nathanael begrüsste, ist ihm (dem Joh.) nicht minder ein *σημεῖον* als jenes Wunder zu Cana“ cet. — die eigne Erklärung des Evangelisten entgegen, welcher das letztgenannte ausdrücklich und wohlbeabsichtigt *ἀρχὴν τῶν σημείων* nennt. Dess eingedenk, und darum auch die prophetische Manifestation zu Anfang des 4. Cap. nicht mit zu den *σημείοις* rechnend, sagt der Evangelist erst nach Erzählung des am Sohne des Königischen vollzogenen Wunders 4, 54 mit sorgfältig markirender Zählung: *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς*, wie er denn auch unmittelbar vorher (V. 53) dieselbe Wirkung des Wunderzeichens berichtet: *καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.*

** Man betrachte beides nochmals in folgender Nebeneinanderstellung:

2, 11	20, 30 f.
Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλ.	*Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς*
καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ,	*(ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)*
καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν	*(ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε κ. τ. λ.)*
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.	*ἐνώπιον τῶν μαθητῶν.*

werk beginnt (ἀρχὴ τῶν σημείων), und wo es endet (ταῦτα [τὰ σημεῖα] γέγραπται).

Hiernach ist das mit diesem Hauptwerke unablöslich verwachsene erste Capitel des Evangeliums nur einleitend, eine *Praeparatio evangelica.* — Dieselbe oder Cap. 1 besteht nun aber in einer zweifachen Vorhalle zu dem eigentlich beabsichtigten Wunder-, Glaubens- und Lebens-Evangelium, nämlich I. in einer **allgemeinen** Einleitung (Prolog κατ' ἐξοχήν), und II. einer **speciellen** Ueberleitung.

I. Der **generelle** Prolog ist theils A) absoluten, theils B) historischen Inhalts.

A) Ersteres — generell-**absolut** — V. 1—13: der Logos a) in seiner göttlichen Unbeschränktheit (V. 1. 2), als Urheber der Welt (V. 3) und obsiegendes Licht der Menschenwelt (V. 4. 5); — b) V. 6—13 in der Zeit als solches eingehend in die Beschränkung der Welt (V. 7—10) und des Gotteslandes (V. 11) mit vergöttlichender Wirksamkeit (V. 12. 13).

B) Letzteres — generell-**historisch** — V. 14—18: der Logos Fleisch geworden und da in göttlicher Durchleuchtung geschaut (V. 14), vom Täufer bezeugt (V. 15), thatsächlich Gnaden ausströmend (V. 16 f.) und in seinem Wort der vertrauteste Dolmetsch des unsichtbaren Gottes (V. 18).

II. Die hier nun anschliessende zweite, durchgehend **speciell**-historische Vorhalle, mit dem auch in den übrigen Evangelien (besonders des Marc.) präludirenden Vorläufer und Täufer Johannes (V. 19) einsetzend oder vielmehr das in Betreff seiner schon V. 7 und 15 Angeregte in wachsender Vervollständigung wiederaufnehmend und fortsetzend, führt in der, mit rührender Genauigkeit dargestellten, kettenartigen ersten Jüngerberufung namentlich den Evangelisten selbst und Petrus ein, und eröffnet den mit dem folgenden (2.) Cap. beginnenden wundervollen Schauplatz mit den ahnungsreichen, hochspannenden Worten des Herrn selbst 1, 52: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, (von nun an) sehen werdet ihr den Himmel aufgethan und die Engel Gottes hinauf- und herniedersteigen auf den Menschensohn."

Das ist der von unendlicher Basis zu der Zeitlichkeit und concreten Geschichtlichkeit sich allmälig zuspitzende Inhalt des gesammten Eingangs zum Evangelium, d. h. des ersten Cap.

Wesentlich dieselben Stadien durchläuft dann auch wieder der Ausgang dieses Evangeliums. Dasselbe, d. h. das eigentliche oder innere Evangelium mit dem Princip, durch Niederschrift von Wunderzeichen Jesu Glauben und dadurch Leben zu erwecken, reicht von der *ἀρχὴ τῶν σημείων* (Cap. 2, 1—11) bis zur namentlichen Angabe des durchgeführten Princips selbst (Cap. 20, 30. 31). Mit dieser Abschliessungsformel ist nun wohl dem Innerevangelium, nicht aber auch dem Unterbau des weitern und nähern Eingangs (Cap. 1) sein architectonisches Recht oder das ihm symmetrische Gegenbild geworden, wie es bei der anerkannten Eurhythmie eines Johannes nicht fehlen konnte. Wir hätten das schon *a priori* in dem was folgt zu erwarten, und finden es auch *a posteriori*. Ganz in derselben Weise als Cap. 1 Prolog ist, erweist sich Cap. 21 als Epilog des Evangeliums, als die baukünstlerisch nothwendige Correspondenz und Consequenz des weitern und engern Vorworts, d. h. der generell einleitenden und dann speciell überleitenden Vorhalle, nur dass am Schlusse letztere zuerst folgen muss und die generelle zur ausleitenden wird, also dem AB des Eingangs recht- und ordnungsmässig am Ausgange BA entspricht. Mit einem Worte: dem Eingangscapitel correspondirt das Ausgangscapitel, nur in nothwendig umgekehrter Folge.

So würde nun, rückwärts abschliessend, der Ausgang (Cap. 21) des Evangeliums, um den beiden Vorhallen des Eingangs (Cap. 1) wirklich und genau zu entsprechen (s. vor. S.), ebenfalls zwei eigenthümliche Schlusshallen aufzuweisen haben, zuerst eine **speciell-historische**, und darauf eine **generell**-historische und eine generell-**absolute**.

Wie der Prolog mit der nachfolgenden evangel. Geschichte eng verwoben ist, so auch der Epilog mit der voraufgehenden evangel. Geschichte. Im Prolog sind nicht nur die einzelnen wesentlichen Bestandtheile einander durch *καί* verbunden (V. 14 *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* und V. 19 *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου κ. τ. λ.*), sondern

namentlich auch wieder mit dem 1. Cap. das eigentliche Evangelium der *σημεῖα* 2, 1 *Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας κ. τ. λ.* Ebenso greift auch der Epilog in das Evangelium der *σημεῖα* zurück 21, 1 *Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν κ. τ. λ.* und V. 14 *Τοῦτο ἤδη τρίτον* (vgl. 20, 19. 26) *ἐφανερώθη Ἰησοῦς κ. τ. λ.*, so dass sich mit dieser Ziffer (der **3**), wie sie oben 2, 1 die der Tage ist, hier die Wiedererscheinungen des Auferstandenen gleichsam noch abrunden.* — Somit reichen die Arabeskenleisten des Vor- und Nachworts in das eigentliche Evangeliengewebe sichtbar und organisch hinüber und herüber. Vom Prolog gehen Aderfortsetzungen aus der springenden Herzblutquelle der Ewigkeit in das Evangelium herein, und in dieses zurück gehen die Sehnen und Nerven, welche den Epilog daran schliessen und lebendig festhalten.

Aber auch der Prolog und der Epilog an sich selbst, beide noch im weitesten Sinne genommen, sind nicht ohne directe Beziehungen auf einander im Einzelnen wie im Grossen und Ganzen. Es sey hier weniger betont das Wiederanklingen einzelner besonderer Ausdrücke des Prologs im Epilog, wie 21, 1 und 14 *ἐφανερώθη τοῖς μαθηταῖς* vergl. mit 1, 31 *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰηραήλ*; oder 21, 4 *οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστί* vergl. mit des Täufers *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* 1, 31;** oder 21, 19. 22 *ἀκολούθει μοὶ* vergl. mit dem *ἀκολουθεῖν* Jesu 1, 37 f. 41. 44 (*ἀκολούθει μοι*); dazu das *μένειν* des Jüngers Johannes 21, 22 f. vergl. mit dem *μένειν* desselben Jüngers 1, 40; oder auch das *μαρτυρεῖν* 21, 24 vergl. m. 1, 32. Solches möchte mehr überhaupt johanneisch als pro- und epilogisch erscheinen. Bedeutender

* Vgl. dazu auch, was nur nach innen, noch V. 15—17 *λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον Σίμων Ἰωάννου [Ἰωνᾶ]· φιλεῖς με; ἐλυπήθη Πέτρος, ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με*; „wie denn überh. der Construction s. Evangeliums die Dreizahl zu Grunde liegt“: Luthardt I, 19. 278 (das. auch Beng. u. Del. n. Unterss. 1853. 55 ff.) m. Zöckler, Theol. Nat. 1, 698. Vgl. auch überh. ob. S. 37 ff. üb. d. trilogischen Character in den Schriften Johannis und Salomos.

** Hier der noch nicht Erkannte, dort der nicht Wiedererkannte, vgl. 21, 12 *οὐδεὶς ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ, εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.*

und augenfälliger ist aber Folgendes. Das inhaltsschwere besondere Gespräch des Herrn mit Petrus Cap. 21 wird so eingeführt: λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς· Σίμων Ἰωάννου [Ἰωνᾶ], ἀγαπᾷς με κ. τ. λ. (V. 15; 16. 17). Welcher Leser des Joh. verstünde das vollständig, wenn es nicht schon längst für ihn vorbereitet wäre, und zwar im Prolog 1, 43: ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπε· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου [Ἰωνᾶ]· σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. Sonach die letzte Ansprache an Petrus, wo ihm der Felsen-Zuname versagt und nur der seiner fleischlichen Abstammung gelassen wird, in tiefeinschneidender Wechselwirkung mit der ersten, wo ihm jener geistliche Name ertheilt wird. Ueberhaupt enthält ja der speciell-historische Theil des Vorworts namentlich die detaillirte Einführung insonderheit der Haupt-Jünger, jenes Petrus und, was von besonderer Wichtigkeit für dieses Evangel. und auch für unsere Frage, die des Johannes selbst. Auf sie und dabei zumal auf den Schreibenden selbst muss daher der Epilog, soll er anders dem Prolog correspondiren, und ebenfalls in seinem speciell-historischen Theile — neben andern in Cap. 1 miteingeführten Jüngern (vgl. 21, 2 besonders Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας mit 1, 46—51*) — ganz speciell wieder zurückkommen, aber nicht zur blossen künstlerischen Correspondenz, sondern zugleich mit einem Motiv, wie jedes Kunstwerk in allen seinen Theilen harmonisch und zugleich motivirt seyn soll. Das Motiv ist hier aber nicht allein, wie dort die individuelle Einführung, so nun gleichsam die individuelle Wiederhinausführung beider Jünger aus dem engen evangelischen Familienkreise in die Weite von Ort und Zeit: Petrus nach dem Falle zum Hirten der Lämmer und Schäflein des geliebten Herrn von diesem bestellt, während derselbe von Johannes** geheimnissvoll spricht: ἐὰν

* Freilich hat man eben daraus, dass ausser im 1. Cap. nur hier im 21. des Nathanael wieder Erwähnung geschieht, einen Beweis der Unächtheit dieses letzten Cap. gezogen, s. b. KRAUSE p. 31. Wir lassen diesen Schluss auf sich beruhn, nehmen aber von der Auffälligkeit der Thatsache für die gewiss ungleich näher liegende Folgerung des Gegentheils d. h. der specifischen Verwandtschaft zwischen dem ersten und dem letzten Cap. Act.

** Welcher sich übrigens im Schlusscapitel ebenso zart verschleiert

αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, und so das nahe historische Scheiden mit seiner Wiederkunft in absoluter Herrlichkeit ideal verwebt. Das umfassendere Motiv dieser Jünger-Wiedereinführung im Schlusstheile ist vielmehr dieses: den so schaamvollen (und daran besonders erkennbaren) Verfasser, welcher aber doch endlich zur Recognition und Besiegelung seines ewigen Evangeliums persönlich hervortreten muss, von dem Herrn selbst, an der Ausgangspforte seines Erdenwallens, bei einem specifischen Acte zuletzt auch wirklich noch vorführen zu lassen. Daher sich denn nun an diesen Bericht von jenem (mit traditioneller Willkür auf ein Nichtsterben dieses Jüngers gedeuteten, von Johannes selbst aber der geschichtlichen Zukunft zur Deutung überlassnen) Ausspruche des Herrn über seinen Schoossjünger sofort die **Beurkundung** von dessen gesammter Schrift in den Worten anschliesst (21, 24): *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ* [*ὁ*] *γράψας ταῦτα*. In dem absichtlich verdoppelten *μαρτυρῶν* mit *γράψας* vereinigt sich gleichsam Mund und Hand mit Brief und Siegel zur vollen und bis auf den Buchstaben sich erstreckenden Documentirung.* Ist das Schreiben selbst natürlich ein vollendetes, so dagegen das Zeugen, eben durch diese Schrift und kraft dieses Zusatzes, stetig fortgehend; daher die verschiedenen Tempora der Participia, deren Scheidung durch Wiederholung des Artikels *ὁ* vor *πέμψας* (LACHM.) noch mehr hervortreten würde. — Gleich als eine (gerichtlich) objective Beglaubigung dieser persönlichen Recognition steht dann noch darunter das im Vollbewusstseyn der Einhelligkeit des Deponenten mit der gesammten Jüngerschaft über die in dieser öcumenischen Schrift niedergelegten evangelischen Thatsachen von ihm selbst, — dem zugleich ersten Gliede und auch schon darum im Namen dieser ganzen Jüngerschaft,** also

(21, 7. 20 nun als „der Jünger, den Jesus lieb hatte, der sich auch legte beim Mahl an seine Brust“ cet.) wie im Eingangscapitel (1, 35—40 damals nur einer von zwei Johannesjüngern).

* Das Schwanken der Beziehung von *περὶ τούτων* und *ταῦτα* ob „auf das ganze Evangelium oder nur auf Cap. 21“ (z. B EBRARD, wissensch. Crit. d. ev. Gesch. 2. A. S. 839 f.) ist hiernach zur Erledigung gebracht.

** S. ob. S. 66 f. Vgl. auch W. LYSER (disp. 1. in cap. 21 ev. Jo.):

mit voller Berechtigung nicht nur der Unschuld sond. auch der Stellung, und ohne dass ihm auch nur Einer später irgend widersprochen hat, — zuversichtlich beigeschriebene Plural-Zeugniss (*οἴδαμεν*) über die Wahrheit der Substanz des im Voraufgehenden abgelegten Zeugnisses (*ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ* *).

So weit reicht der speciell-historische Theil des Ausgangscapitels, welcher sein letztes inneres Motiv in dem eben berührten und für die Schrift selbst hochwichtigen Umstande des persönlichen Hervortretens ihres Verfassers zur Beglaubigung des Evangeliums hat, die vorher nirgends erfolgt ist, auch nicht am Schlusse von Cap. 20, wo nur von „diesem Buche" (*τῷ βιβλίῳ τούτῳ*) und dessen Zwecke (*ἵνα*), nicht aber von dem erst die Gewähr gebenden Verfasser die Rede war, der nur einmal mitten in der Schrift selbst, — bei dem Berichte von dem wirklich erfolgten Kreuzestode als dem Mittelpuncte der Erlösung, — auf einen Moment als persönlicher Augenzeuge mit den objectiven WW. hervortrat (19, 35): *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει,*** *ἵνα καὶ ὑμεῖς*

„*Nec tamen acquievit tantus testis suo tantum nomine illud affirmare, sed vel aliorum discipulorum illorumque qui una cum ipso cum Christo fuere conversati (vel totius Ecclesiae) personam etiam induit dicitque* *οἴδαμεν*."

* Die von Tisch. (geg. Lachm.) recipirte LA. *ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν* betont das *αὐτοῦ* im Verhältniss des Selbstzeugnisses zu stark und ist daher auch aus innerem Grunde aufzugeben. Steht freilich auch 19, 35 (s. u.) *κ. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία* (woher auch die Ordnung dorthin entlehnt worden), so ist das hier nur sachgemäss, da eines Augenzeugen Aussage eine ächte und reale (*ἀληθινή*, nicht *ἀληθής*, s. ob. I, 47) ist. — Wäre Johannes hingegen für den Augenblick zurückgetreten und ein Anderer, welcher es indess dann immer doch wieder im Namen noch Anderer gethan hätte, zur Hinzufügung der wenigen Pluralitätsworte (*κ. οἴδαμεν ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*) momentan eingetreten, so würde deren Form bestimmt anders lauten, namentlich mit einem zur Abscheidung dann unerlässlichen *ἡμεῖς οἴδαμεν* einfallen. Dagegen würde es gänzlichen Mangel an Einsicht in Sinn und Bedeutung dieses collectiven Selbstzeugnisses verrathen, wenn man statt des *αὐτοῦ* auch etwa einen Plural (*ἡμῶν*) heischte.

** G. E. Steitz bemerkt „üb. d. Gebrauch des Pron. *ἐκεῖνος* im 4. Ev. zur Entscheidung üb. d. streitige St. 19, 35" (Theol. Stud. u. Cr. 1859, 497 ff.; 504 f.): „Der Grundbegriff von *ἐκεῖνος* ist im 4. Ev. der des persönl.

πιστεύσητε, worin sich 21, 24 mit 20, 31 verschmelzt. Allein dieses Zeugniss betraf bloss die eine dort berichtete besondere grosse Thatsache und nannte nicht einmal den Augenzeugen, welcher daher selbst erst noch einer weitern Beglaubigung in seiner Namhaftmachung bedurfte, während die jetzige Endunterzeichnung (21, 24) ihn als den — vorher besonders V. 20 ebendarum mit Absicht so evangelienhistorisch und mehrfach genau markirten — Jünger benennt, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;* — Wer demnach V. 24 von dem Vorherigen abtrennt oder gar das ganze 21. Capitel abscheiden wollte, er schnitte von einer theuern, unschätzbaren Urkunde — Unterschrift und Siegel ab.

Dies zugestanden, was soll aber der letzte (25.) Vers mit der Vielen so unerträglichen vermeinten „Hyperbel", und im besten Falle mit dem Müssigscheinenden seines Inhalts? Man würde sich V. 24 allenfalls noch gefallen lassen (z. B. ob. Meyer), aber löscht nicht den documentarischen Eindruck dieses V. der befremdliche Zusatz V. 25 wieder aus: *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία!* Ist das nicht, wie Olsh. meint, eine blosse ungeschickte

---

Pron. der 3. Person, meist mit geschärftem Nachdruck und nicht selten mit d. ausdrücklichen Bez. der Identität" — (entsprechend „dem feierlichen, gehobenen und ernstlich versichernden Tone, wie er durch das ganze 4. Ev. hindurchgeht"). „Es kann demnach kein Zweifel darüber bestehen, dass der Evangelist [19, 35] sich nicht nur von dem Augenzeugen als einem Andern unterscheiden, sond. grade im Gegentheil seine Identität mit dem Augenzeugen seinen Lesern recht nachdrücklich bezeugen will, und zwar mit demselben Augenzeugen, der nach V. 26 mit der Mutter Jesu unter dem Kreuze stand. Nur unter dieser Voraussetzung begreifen sich die WW. *κ. ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει* in ihrem teleologischen Zusammenhange mit *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε*" cet. — also auch hier wieder eben der durchgängige johann. Endzweck, s. ob. S. 70 f. Wenn Alex. Buttmann in e. modificirenden „Besprechung" jenes Art. (ebend. 1860, 505 ff.) neben dem Zugeständniss, „dass jem., der in der dir. Rede von sich in der 3. Person spricht, von sich mit *ἐκεῖνος* reden kann", in der betr. St. [19, 35] „die Hinweisung auf den Jünger Jesu als Verfasser des Evang. fast vermieden" sieht (S. 535 f.), so harmonirt dies grade mit dessen schaamhafter Zurückhaltung und bestätigt ihn damit als Verfasser. Uebrig. s. ob. S. 76.

Nachbildung vom Schlusse des eigentlichen Evangeliums 20, 30: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται κ. τ. λ.* — ?

So urtheilen die Gegner der Aechtheit. Ihnen ist demnach ein Zuviel da. Uns — fehlt nach V. 24 noch Etwas, und zwar etwas sehr Bedeutendes zur Vollendung der rhythmischen Symmetrie des Evangeliums.

Bis V. 24 ist allerdings durch den speciell-historischen Epilog dem speciell-historischen Theile des Eingangscap. entsprochen. Noch aber steht der generell-absolute Theil des letztern, also der grosse eigentliche johann. Prolog zurück. Sollte dieser allein ohne symmetrisches Gegenstück am Ausgange bleiben?

Das Gesuchte ist gefunden in dem so überflüssig und unbequem gewesenen Schlussverse, — sowie zuweilen bei verschütteten und zerbrochnen Ruinen (etwa einer „goldnen Pforte") die Restauration erst dann geräth, wenn man ein lange unbeachtetes, im Staube liegendes, von den Vorübergehenden höchstens belächeltes oder als im Wege liegend gescholtenes, — feines, körniges und haarscharf ausgearbeitetes Werkstück gleichs. entdeckt und in seiner integrirenden Bedeutung für das Ganze erkennt, so dass es, wenn auch hier vom Schlusssteine, dennoch wieder heissen kann: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden."

Ja in That und Wahrheit, der missachtete Schlussvers ist der ächte Schlussstein der goldnen Ausgangspforte des johann. Gesammtevangeliums. Er enthält wirklich die Parallele des generell-absoluten Prologs vom „Logos in seiner göttlichen Unbeschränktheit, als Urheber der Welt und obsiegendem Licht der Menschenwelt" cet. (s. ob. S. 72 Aa). *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς,* — hier ist also nicht mehr nur von *σημείοις* berichtet, die Jesus vor seinen Jüngern gethan,* wie am Schlusse des Wunder-Evangeliums 20, 30 *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώ-*

* Es ist daher eine Verkehrung der Stelle und zugleich Brechung ihrer Zeugenkraft, wenn Grot. *καὶ ἄλλα πολλά* erklärt: „*miracula, quorum tunc adhuc recens erat memoria, non ita dudum mortuis testibus.*"

πιον τῶν μαθητῶν; hier ist vielmehr ganz allgemein die Rede, was Jesus überhaupt je und je gethan, also gethan seit Anfang der Welt, wo er schon war (s. Prolog 1, 1 ff.), Er, der im Verlauf des Evangel. uns als Jesus nun bekanntere Logos, wie er seit dessen Fleischwerdung (1, 14) auch füglich nicht ferner im Evangelium genannt werden konnte, noch genannt wird, indem Jesus, welche seiner Naturen auch zu Zeiten hervortreten möge, einheitlich nun die persönliche Totalität für immer bezeichnet, — gethan ferner auch neben den beschriebenen und nicht beschriebenen *σημείοις* während seines Erdenwandels, so dass sich hiermit unendliche Perspectiven nach der Vor- und Mitzeit* eröffnen, woneben auch die Zukunft schon in dem vorausgegangenen *ἕως ἔρχομαι* ihre Andeutung erhalten hatte. Jener Unendlichkeit entspricht nun eben auch der möglichst volle Ausdruck *πολλὰ ὅσα*, was nur immer (DE W. „was alles", MEYER, „quantitativ: *quotquot fecit*", vgl. Il. 22, 380 *πόλλ' ἔῤῥεξεν ὅσ' οὐ σύμπαντες οἱ ἄλλοι*).** Vieles, was

* Der Aorist *ἐποίησεν* an sich schliesst zunächst kaum ein, was BENG. wohl auch selbst nicht darin findet, wenn er sagt: „*quanto autem minus caperet mundus libros de ceteris rebus, quas facit Jesus exaltatus*"; vielmehr schliesst der Aor. auch die ideale Möglichkeit aus, wie b. Orig. (Comm. in ev. Joa. ed. Lomm. I, 165 unter Zustimmung von B.-CRUS.): *τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο.* (S. auch unt.)

** Wie *ἐποίησε* die von ERASM., STORR (Opuscc. ad int. L. S. III, 276), KUINÖL, M. WEBER (s. u.) mitverstandene Rede, so macht *ὅσα* die Erklärung CALVINS unzulässig: „*nec de quibusvis actionibus Christi loquitur, sed quae ad publicum ejus munus spectabant. — Non tantum numerum operum Christi, sed pondus quoque et magnitudinem expendere convenit.*" — Inwieweit hiermit LUTHARDTS Urtheil (II, 483) harmonirt: „nur ein absoluter äusserer Umfang ist dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Christi entsprechend", — dürfte änigmatisch scheinen, wenn nicht zuvor von „der unendlichen Fülle des Lebens Jesu gesagt wäre, aus welchem jeder einzelne Moment e. solchen Reichthum besitze, dass er zu e. selbsständigen u. gleich umfassenden Verkündigung wie dieses Evangel. verarbeitet werden könnte" (wass indess über *ὅσα ἐποίησε* wohl auch hinausgeht), und wenn andererseits dieser Ausleger nicht auch selbst dann noch solche Sprache „überschwenglich" nennte. — Ebendahin gelangt auch J. P. LANGE, welcher (zul. BW., Joh. S. 23. 32) das ganze Evang. einschl. C. 21 (nur ausschl. V. 24 b., s. ob. S. 67) planmässig erachtet, indem er unterscheidet *a*) d. Prolog

der Prolog ouverturenartig angeregt hatte, namentlich vom generell-historischen Theile des Prologs, ist im Laufe der ev. Erzählung wirklich berichtet worden: aber daneben wie vieles auch nicht! Denn wer wagt es, ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς auf ein Minderes zu beschränken, als es aussagt und lautet, Alles umschliessend bis zurück auf das göttliche ποιῆσαι τοὺς αἰῶνας durch den Sohn (Hebr. 1, 2*), wovon der Prolog 1, 1 folgg., wenn eben auch nur summarisch, ausdrücklich redet.

(1, 1—18 „von d. vorhistor. Herrlichk. Christi u. s. Erscheinung"), *b*) d. histor. Ev. im engern Sinne (1, 19—20, 31 „von d. hist. Herrlichk. Chr."), *c*) d. Epilog (C. 21 „von d. nachhistor. Herrlichk. Chr. üb. s. Gem. u. in ders. od. von s. Zukunft") und hierin findet symbol. Momente (vgl. ob. S. 61) der Auferstehungsgeschichte von d. nachhist. Walten Chr. bis auf s. Wiederkunft (persönlich V. 1—14, in dem Typus des Petrus für „das Geschick der Kirche nach ihrem vorwaltenden amtl. und äussern Character" V. 15—19, u. in dem des Johannes nach ihrem „innern Character u. unsterbl. Geistesleben" V. 20—23), worauf noch V. 24 f. „das Zeugniss der Gemeine [ob. S. 67] u. die Unendlichkeit der ev. Geshichte" (S. 35 f. 425), oder „das reine Infinitum in der Lebensentwicklung des Logos — die ideelle Unendlichkeit d. Lebens Jesu in der symbol. Bestimmtheit der ev. Geschichte" (425), mit „erläuternder" Vergleichung von SCHILLERS „im Raum wohnt das Unendliche nicht." Die vorwiegenden Bedenken bei dieser Auffassung der „so durchdachten organ. Construction des Evang." (411. 413. 425) sind zunächst, dass der Epilog mit V. 24 schliessen soll (411), demnach V. 25 immer wieder ein *hors d'oeuvre* bilden würde; ausserdem, dass zu jener mehr auf ein Seyn und Werden hinauskommenden Definition grade das klare ἐποίησε nicht passt; vor allem aber, dass der allein und sicher zurechtweisende rothe Faden in der Textur des Evang. übersehen ist, sofern die σημεῖα 20, 30 auf „Zeichen zur Beglaubigung der Auferstehung" beschränkt werden, gegen die Bedeutung des durch keinen Zusatz limitirten (vgl. 21, 14), vielmehr durch ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ ausdrücklich in s. weitesten joh. Sinne (als Wunderzeichen überhaupt) bestätigten Wortes. Dieser Umstand ist um so bedeutsamer, da L. hierin grade den Schwerpunct seiner Meinung findet, ohne den man in die alte „elementare Auffassung" (411) zurückfallen, näml. C. 21 „für e. fremden Zusatz oder für e. ungeschickt angebrachten Anhang halten müsste" (411). Dennoch, und obschon namentlich auch die zur Evidenz gehörende und bis zum letzten Schriftzuge reichende äussere Correspondenz des Aussen- und Innenwerks vom Prolog mit denen des Epilogs dabei fehlen musste, konnte man einen erneuten Versuch zu Erfassung der organischen Structur des Ev. einschl. des, eben dadurch als ächt und ursprünglich erwiesenen, 21. Cap. nur willkommen heissen.

* Δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας; dieses ἐποίησε wie das oftmalige עשה (LXX ποιεῖν) der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 16. 25. 26. [27

Mit diesen Bemerkungen ist die nächstliegende Einwendung gegen unsre Erklärung des Schlussverses wohl gehoben. Auch würde dieser Sinn keinem Interpreten leicht entgangen seyn, wenn statt *ὁ Ἰησοῦς* stünde *ὁ Λόγος*. Allein dies konnte hier nicht mehr stehn; das Wort musste zum letztenmale da erklingen, wo es hiess *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Prol. 1, 14): denn von da an giebt es keinen separirten und alleinigen Logos mehr, sondern nur einen auch schon 1, 17 des Prologs so eingeführten Jesus (Christus), welcher ist der incarnirte Logos, oder, wie der erste und gegenbildliche Evangelienschluss 20, 31 auch sagte, *Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. In diesem Jesus geht nun auch auf was der Logos in oder auch vor der Menschwerdung gethan. Freilich nur Ersteres, was auch des Nächste, im eigentlichen, Letzteres im uneigentlichen Sinne, aber doch richtig, nicht nur als synecdochisch, sondern auch insofern als der Logos nach seiner Fleischwerdung für den Geschichtschreiber kein von dem ewigen verschiedener ist. Forthin ist überhaupt „kein anderer Name gegeben unter Menschen, darin wir sollen selig werden und jedes Knie sich beugen", als „der Name Jesu" (Act. 4, 12, Philipp. 2, 10). Wer könnte es auch an unsrer St. ertragen, wenn es hiesse: *ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Λόγος*, zumal da dies nur nach einer Seite hin genauer geredet schiene, aber nach Seite der Thaten im Fleischesleben um so unpassender wäre.*

ברא;] 31. 2, 2. 3. 4; während unser Prolog dafür *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (1, 3. 10); und auch dieses *ἐγένετο* so wie das öftere ויהי־ (LXX *κ. ἐγένετο*) Gen. 1, 3. 5. [7.] 8. 9. 11. 13. 15. 19. 23. 24. 30. 31.

* Vgl. auch Hengstenb., „üb. d. Eingang des Ev. Joh." (Ev. KZ. 1859 Nr. 53): „Der Erlöser erscheint zuerst in dem Eingange unter dem Namen des Logos, der am Schlusse in den Namen Jesus Christus gleichsam einmündet." Findet sich ja doch auch der Ausdruck „Menschensohn" für dessen vorzeitliches Seyn 3, 13. 6, 62 und ebendavon auch *Ἰησοῦς Χριστός* (*Χρ. Ἰησ.*) bei Paulus 1 Cor. 8, 6. 2 C. 8, 9. Philipp. 2, 5 f. (vgl. W. Beyschlag, „z. paul. Christol.," in Theol. Stud. u. Cr. 1860, 433 ff.), dieses aber ebenso vermittelt als an uns. St., da es in allen diesen Fällen, laut des Zusammenhangs, jedesmal organisch verwoben mit herüberreicht in sein zeitlich-historisches Seyn und Werk.

Dennoch würde jener absoluten Fülle der Wirkungen Jesu durch alle Räume und Zeiten hindurch das *ἄλλα πολλά* noch wenig adäquat und in seiner Er- und Umfassung unsicher seyn, wenn es nicht einen klar ausdeutenden Zusatz empfangen hätte in den Worten: *ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.* Hiervon bezieht sich *ἅτινα* eben auf jenes *ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλά* erklärend und motivirend zurück: „als welches" (*quippe quae*). Darum also „giebt es auch anderes Vieles, was immer Jesus that", weil — „so es geschrieben werden sollte einzeln" (*ἐὰν γράφηται καθ' ἕν*), d. i. gleichsam That für That, cet. Dass so das erst summarische *ἄλλα πολλὰ ὅσα* formell auch noch zerlegt wird, ist sehr bedeutsam. Entspricht es nicht merkwürdig dem universalen schöpferischen Wirken des Logos im Prolog 1, 3: wo zuerst ebenso positiv zusammfassend *πάντα* (statt dessen jetzt 21, 25 *καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα*) *δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, und dann ins Einzelne (negativ) recapitulirend: *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*, wofür jetzt 21, 25 *καθ' ἕν*.

Noch mehr! — *Οὐδὲ* (welches wir so eben 1, 3 in *οὐδὲ ἓν* lasen) *αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία*, d. i. wörtlich: „**so würde nicht einmal selbst, meine ich, die Welt fassen die geschrieben werdenden Bücher.**" Wäre noch ein Bedenken vorhanden wegen der immer deutlicher hervortretenden Correlation dieses Epilogs zum Prolog, bei diesen letzten Worten müsste es schwinden. Denn wie vorher das *ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς* mit dem *ἅτινα — καθ' ἕν* fast handgreiflich auf das *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν* zurückdeutete, so nun auch *ὁ κόσμος* unverkennbar auf denselben Begriff und sogar auch wörtlich auf (V. 10 des Prologs) *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.* In der That, es ist eine wörtliche Wiederaufnahme der Weltschöpfung und ihrer erhaltenden Fortsetzung, ein grossartiger Rückgang dieses ringförmigen Evangeliums am Ausgang in seinen Eingang.

Demnach ist der Sinn: wenn die ganze Fülle dessen, was Jesus je und je gethan, nächst den beschriebenen und unbeschriebenen Heilswundern im engern Sinne, — was er an dem ganzen *κόσμος* gethan, ins Einzelne beschrieben werden sollte

in βιβλίοις, wie vorher die evangel. σημεῖα beschrieben worden ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ (20, 30): es wäre dessen so viel, dass die mit diesen Thaten zu beschreibenden Bücher in demselben ganzen grossen κόσμος, den er geschaffen und erhalten, und woran er eben solch Zahlloses gethan, nicht Platz fände.* — Und das sollte eine legendenartige „Hyperbel“ seyn? Es ist die nüchternste Prosa und trockenste Wahrheit, zumal noch οἶμαι ausdrücklich auf das nur dem Gedanken Mögliche oder vielmehr das selbst dann noch unmöglich Scheinende hinzeigt.**

Noch muss auf den bei dieser unserer neuen Erklärung der vielangefochtenen Stelle besonders treffenden und doch zugleich so eigenthümlichen Tempuswechsel, dessen Ge-

---

* Es ist vergebliche Mühe, κόσμος hier im Sinne der gottentfremdeten Menschenwelt, und χωρεῖν vom geistigen (moralischen oder intellectuellen) Fassen erklären zu wollen, wie nach Hieron., Augustin. („*non spatio locorum — sed capacitate legentium comprehendi*“), AA. b. W. Lyser (dispp. l. p. penult.) u. Wolf (Cur.), auch Lampe, Comm. III, 764 sq. (coll. Am. 7, 10) und selbst Beng. („*non de capacitate geometrica, sed morali accipiendum est*“, wogeg. Papst: „*nulla adeo humani ingenii vis tot volumina intelligendi capax sit*“); dazu wohl auch gar noch τὰ γραφόμενα βιβλία mit M. Weber l. l. zu tilgen und dann zu übersetzen (p. 60): „*sunt vero etiam alia multa quae Jesus egit, i. e. dixit [v. sup.] et fecit, quae etiamsi omnia ac singula conscripta essent [?], tamen ne sic quidem, puto, profanos ipsum Jesum [αὐτόν!] i. e. ipsius doctrinam [!] esse accepturos.*“ — Hiergegen ist schon die Stellung des οὐδέ vor αὐτόν, sowie auch letzteres selbst, welches daher z. B. Lampe unberechtigt für αὐτόματον („*ultro, ex se ipso*“) nimmt.

** Aus dem jetzigen Singular οἶμαι gegenüber dem vorherigen Plural οἴδαμεν auf einen Wechsel der schreibenden Person zu schliessen (S. 66 f.), wäre ganz ungerechtfertigt. Vorher lag ein objectives Zeugniss vor, jetzt eine (sonst nirgends so leicht wiederkehrende) rein subjective Meinung. In beiden Fällen war die je gebrauchte Form grade an ihrer Stelle. Eher wird man daher auf das Entgegengesetzte schliessen mit Krause l. l. II, 28: „*qui enim ex hoc verbo [οἶμαι] sequi potest, plures hic loqui, quum hos versus arctissime cohaerere ipsi concedant?*“ — Uebrigens kann es nach der von uns. St. ob. gegebenen Erklärung nicht verfangen, wenn man sich auf ähnliche (zumal den Dichtern nicht fremde) „Hyperbeln bei Rabbinen“ bezieht, wie: „*si fuerint omnia maria atramentum et omnes junci calami et totum coelum pergamenum, non sufficeret ad scribendam profunditatem cordis principum*“ u. dgl. m. (AA. b. Wolf z. d. St.). — Unser Ausdruck ist keuscher und deckt sein Object wirklich.

nauigkeit wir auch am vorigen Verse hervorzuheben hatten, nun auch innerhalb des Schlussverses besonders aufmerksam gemacht werden. Einerseits passt der Aor. *ἐποίησε* zu dem rasch vorübergegangenen Verlaufe der einzelnen *πολλὰ ὅσα* (und zugleich für das auch noch künftig nothwendig Vollendete der niederzuschreibenden Thatsachen), ebensowie andrerseits zu dem Endlosen und daher stets Gegenwärtigen, niemals Fertigen dieses Aufschreibens das Präs. *γράφηται* und *τὰ γραφόμενα βιβλία*, „die immerfort-geschrieben-werdenden Bücher," gleichsam die endlos wachsenden Acten der Welt;* wogegen der zweite Aor. *χωρῆσαι* einen, falls der Gedanke jemals realisirt werden könnte, dann eben auch wieder abgeschlossnen Act bezeichnen würde.** Allein Zeit und Raum würden beide endlos dazu erfordert.

So liegt in allen diesen einzelnen, substantiellen und formellen, Bestandtheilen des Schlussverses ebenso eine offne Protestation gegen seine Identification mit dem vorläufigen Abschlusse des Inner-Evangeliums in Cap. 20, 30 f. als vielmehr eine wohlberechnete Parallele zu demselben. Das Analoge wie die Differenz trägt beides den Character des Verhältnisses zwischen Relativem und Absolutem, und beides kennzeichnet hier den provisorischen (20, 30 f.) wie den definitiven Schluss (21, 25) je als solchen. Die wesentlichen Anhaltspuncte bilden dabei folgende Momente:

1) **Dort** *πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* — also mit Beschränkung durch die Species der Thaten und ihrer Zeugen —, gegenüber den **hier** generell-absoluten *καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς*;

2) **dort** in dem einen *τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, gegenüber den **hier** endlosen *βιβλίοις*; — woneben dann auch noch

* Grammatisch und daher auch exegetisch falsch Grot.: „*γραφόμενα* i. e. *quae scribi deberent.*" Gut Lange a. O.: „die dann fort und fort geschrieben würden." — Uebrigens sehen wir uns hier seltsam wieder gemahnt an den parallelisirten Epilog des Predigers Sal., an das עשות ספרים הרבה אין קץ וגו׳ (Pred. 12, 12).

** Weder nothwendig *χωρῆσαι ἄν* noch *χωρήσειν*, s. Lösn. Obss. ad h. l., Win. Gr. S. 298 („d. Ausdruck ist ohne *ἄν* zuversichtlicher").

3) die Zusätze ebenso characteristisch sind, nämlich dort das im Perfectum factisch abgeschlossne a) negative ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα, und b) positive ταῦτα δὲ γέγραπται, gegenüber dem hier im Präsens fortgehenden (Unvollendeten), weil absolut-Endlosen: welches Absolute überhaupt desto voller hervortritt, je näher die Darstellung hier dem Ausgange ist, wie jenseit dem Eingange (1, 1 ἐν ἀρχῇ).

So ist die Wellenbewegung dieses evangelischen Gennesareth, ausgehend von einem centralen *punctum saliens*, durchgängig eine wachsend proportionale, noch in ihrem letzten und äussersten Wurfe gleichartig weitergehend, — jenseit wie diesseit hinaus ins Uferlose der Ewigkeit, — dort *a parte ante*, hier *a parte post*.

Wir dürfen nach alle diesem wohl auf sich beruhen lassen, was die bisherige Exegese zu mannigfacher Verunzierung dieses bis zum letzten Steine meisterhaften Epilogs von dessen unjohanneischer Fassung und Sinnesübertreibung, ungeschichtlicher Nachbildung oder doch loser Anfügung, und von Abbruch dieser auch äusserlich so granitfest construirten und constatirten Baukrone gesagt hat, wo doch überall bewusste und absichtsvoll unterscheidende Originalität mit maassvoller Knappheit und Geschlossenheit stattfindet. Wir können nur staunend vor diesem bis in seine Spitze classischen und auch da noch dem ersten Grundsteine in ästhetischer Vollendung wie namentlich auch zugleich perspectivischer Verjüngung entsprechenden, überall durchgeisteten Wunderbau stehen, nur anbeten vor dem heiligen Geiste, welcher solch einen herrlichen, durch edle Harmonie der Gestaltung und goldene Frucht in grünem Laube Auge und Herz erquickenden Baum des Lebens durch Menschenhand pflanzen liess und auch so als ächten und rechten Schöpfer ewigen Lebens sich erwiesen hat.*

---

* Gleich als eine Probe für unser Verfahren dürfen wir nicht unterlassen hier (nach S. 41. 70) auch noch bes. auf den 1. Brief desselb. Ap. (Joh.) aufmerksam zu machen, welcher ein unleugbares Verhältniss zu dem Evangelium hat. Wie nun dieser Br. einen dem des Evang. wörtlich entsprechenden Prolog (1, 1 f. ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ. — περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς),

Was wir aber so an den hier näher betrachteten Schlussversen des Evangeliums erkannt haben, deren ersterer das äussere und letzterer das innere, dem Eingeweihten und Forscher wohlverständliche heilige Steinmetzzeichen des erhabenen Urhebers an und in sich trägt, — dies alles weist zugleich und zwingend zu der Anerkennung, dass auch das ganze Schlusscapitel nicht nur johanneisch, sondern auch keine zufällige spätere Zuthat von der Hand des Evangelisten sey, ebensowenig als die Vorhalle des Prologs ein späterer Vorbau ist, dass vielmehr das Ganze von der Grundlegung an bis zu dem obersten Schlussteine und bis zur Aufsetzung von Knopf mit Weltkugel und Kreuz nach einem tiefsinnig einheitlichen Plane aufgefasst und nach Einem originalen Grundrisse ausgeführt worden ist.

Wir sehen hier die Einheit des Ganzen innerlich ebenso besiegelt, als früher die des alttestamentlichen Parallelbuches mit seinen Schwesterschriften theils äusserlich durch das נתנו מרעה אחד (Pred. Sal. 12, 11) theils durch das gleiche ringförmige Zurückgreifen des Inner-Ausgangs (V. 8 הבל הבלים אמר הקוהלת הכל הבל) nach dem Inner-Eingange (1, 2 הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל). S. ob. S. 42.

Das Evangelium der Wunder (σημεῖα) ist danach aber auch durch seine Structur wundervoll bis zum letzten Ausgange.

---

ebenso hat er auch, gleich dem Evang. nach uns. Auslegung, e. doppelten Schluss (5, 13 ff. u. 18 ff.), näml. 5, 13 *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* — entsprechend dem Schlussworte des Inner-Evangeliums 30, 31 *ταῦτα γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν [αἰώνιον] ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*; sodann aber 5, 18 ff. *οἴδαμεν κ. τ. λ.* — zu vergl. mit dem Final-Epilog des Evang. (21, 24 *κ. οἴδαμεν κ. τ. λ.*), sowie hinwiederum besonders V. 20 *οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει* als zugleich zurückgreifend in den Prolog des Br. 1, 1 *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν κ. τ. λ.* — Gleicherweise hat auch die Apocalypse ihre Eingangs- und ihre Ausgangspforte (1, 1 ff. u. 21, 6 ff. 16 ff.). Vgl. ob. S. 70, von den Verfassern anderer bibl. Schriften aber z. B. das Evangel. Matth., wo die Symmetrie zwischen Eingang Cap. 1 (Geburt), 2 (Kindheit) und Ausgang Cap. 27 (Leiden und Sterben), 28 (Auferstehung und Herrlichkeit) nicht zu verkennen ist.

Es liegt da wie ein süsser Kern verwachsen mit lebendigen, duftigen, in vollendeter Rundung sich zusammenschliessenden Decken — wiederum „goldene Aepfel in silbernen Schaalen." Die alles treibende Nothwendigkeit erscheint hier auch in der Formation der ihr homogenen Substanz mit innerer Freiheit auf vollendete Weise verschmolzen, und insonderheit sind die erkannten Parallelen zwischen Pro- und Epilog, Introduction und Finale, ebensowenig zu übersehen als gesucht oder sclavisch.* Solche Identität von Nothwendigkeit und Freiheit ist aber auch im Reiche des Geistes, sowie in den Producten der Natur, die wahre Signatur und das Geheimniss der Wahrheit und Schönheit, der Grösse und Majestät.

* An diesem edlen und treffenden Zusammenschlusse des Ganzen nehmen wir so auch wieder ebendasselbe wahr, als an der gleich geistvollen, treuen und freien, Nachbildung vom Urbilde des Schriftanfangs, wie sie früher am Prologe des nun auch wieder mit dem Epiloge harmonisch befundenen Evangeliums nachgewiesen worden (*De evangelii Joannei introitu* cet., ob. S. 39).

III.

EPHES. IV, 9

ΚΑΤΕΒΗ ΕΙΣ ΤΑ ΚΑΤΩΤΕΡΑ ΜΕΡΗ ΤΗΣ ΓΗΣ

VON DER

HÖLLENFAHRT.

Die öcumenische Lehre von Christi Höllenfahrt beruht nicht allein auf der bekannten Stelle Petri (1 P. 3, 19 ff. *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν κ. τ. λ.*, vgl. schliessl. V. 22 *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν**); auch Paulus hat ihr ein gleich gewisses Fundament gelegt** Ephes. 4, 9:

> *Τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τα κατώτερα μέρη τῆς γῆς*
>
> **das „Hinaufgefahren“ aber was ist es wenn nicht dass er auch hinabgefahren in die untereren Theile der Erde**

(vgl. wied. V. 10 *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*). — Beide apostolische Säulen tragen das dunkle, tiefe Dogma der altcatholischen Symbole gesammter Christenheit.***

---

* Dazu desselb. Petrus Pfingstpredigt Act. 2, 31 *ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδου οὔτε ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν.*

** Noch ausser den deutsameren Worten Col. 2, 15 s. u.

*** Symb. Apost.: *„descendit ad inferna“*; — Symb. Athan.: *„descendit ad inferos“*; — vgl. Form. Conc. IX (p. 613): *„quando et quomodo Dominus noster Jesus Chr., ut testatur fides nostra Catholica, ad inferos descenderit.“*

Ueberblicken wir dazu vor allem den Zusammenhang der letztern Paulus-Stelle, Ephes. 4.

Nach Abschluss des 3. Cap. mit feierlicher Doxologie und besiegelndem ἀμήν, beginnt C. 4 mit beweglichen Ermahnungen zu einem des Christenberufes würdigen Wandel (V. 1) auf dem Grunde (oder mittelst) der Demuth, Sanftmuth und in Liebe ertragenden Langmuth (V. 2), und mit dem Ziele (σπουδάζοντες) der Wahrung der Geistes-Einheit in dem Bande des Friedens (V. 3): denn es ist* „Ein Leib (Christi, die Gemeine), Ein Geist (sie bildend und belebend**), Eine Hoffnung" (auf die Herrlichkeit im Ehrenreiche, V. 4); es ist „Ein Herr (Jesus Christus, das Haupt), Ein Glaube (dessen Anfang und Ende Er***), Eine Taufe" (das Mittel zur realen Gemeinschaft mit Ihm,**** V. 5); es ist „Ein Gott und Vater Aller, der über Alle und durch Alle und in Allen" (V. 6*****).

Siebenmal das „Eine", und viermal das „Alle"; auch das erstmalige „Alle" noch in dreimaliger Beziehung. Sonach die Bundeszahl (Sieben, hier in allen ihren Einheiten dem Neuen Bunde angehörig) — vereinigt mit der Zahl der Welt (Vier, denn die „Alle" sind noch innerhalb der Welt): eben diese Vierzahl aber, deren erste Einheit die Gattung der 3 folgenden Arten bildet, wegen der jedesmaligen Beziehung Gottes zu den „Allen", von der göttlichen Einheit und darin der Dreieinigkeit umschlossen.

Der innere Fortschritt selbst zunächst bei der Sieben

---

* Nicht (ermahnend) „was seyn soll", v. HOFM. Schriftbew. 2, 2, 128; wie schon das formell gleich fortgehende εἷς κύριος κ. τ. λ. zeigt.

** *Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν — καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*, 1 Cor. 12, 13. — Sinnig bemerkt BENG. Gn.: „*in Symbolo apost. articulum de Spiritu S. commode excipit art. de Ecclesia*", und zu dem nächstfolg. (*ἐν μιᾷ ἐλπίδι*): „*Spiritus est arrhabo atque ideo cum ejus mentione conjungitur spes haereditatis.*"

*** *Μία πίστις*, gleich den übrigen vor- und nachgenannten gemeinsamen Gütern, objectiven Sinnes („*una regula fidei*", GROT.); anders V. 13, wo ἡ ἑνότης τῆς *πίστεως* erst noch erwartet wird.

**** Sonach Glaube und Taufe ebenso verbunden wie Marc. 16, 16 ὁ *πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται.*

***** Vgl. a. a. bes. 1 Cor. 8, 6.

ist 3 + 3 + 1, d. i. ausgehend von dem gegenwärtigen Zustand der Gemeine — „Ein Leib, Ein Geist, Eine Hoffnung", — dann zurückgehend auf ihr Fundament — „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe", — endlich ruhend in dem „Alle" umschliessenden „Ein Gott und Vater." Ferner bei der Vier, d. i. 1 + 3, folgt auf das einheitliche Genus — „Ein Gott und Vater Aller" — dessen dreifache Entfaltung: ἐπὶ πάντων das christliche* Ganze als solches überschwebend und beherrschend (θεός), διὰ πάντων Alle, in eine Menge zusammengenommen, durchdringend und durchwaltend,** ἐν πᾶσιν intensiv einwohnend und in allen Einzelnen dieses Ganzen wirkend.***

Während so die ganze St. nach allen Richtungen auch formell sinnig verläuft,**** ist zugleich die reale Einheit Aller,

---

* Hier nur das christliche Ganze, wie der Zusatz καὶ πατήρ und dann die Differenzirung ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν bezeugt, vgl. a. V. 13.

** Διὰ π. weder „die alle Christen durchdringende charismatische Gegenwart Gottes" (Meyer, was eher im folg. ἐν π.), noch e. instrumentales „Wirken durch alle" (v. Hofm. Schriftb. 1, 201 f., was erst V. 7 ff. und ohne logische Coordination zu ἐπί und ἐν). Vgl. vielm. u. d. Parall. 1 Cor. 12, 4 ff.

*** Der Zusatz ἡμῖν oder ὑμῖν (Rec., auch Luth.) stört die Argumentation. Im Uebr. beherrscht εἷς θεὸς κ. πατήρ dieses Dreifache durchgängig, wonach πατήρ um so mehr ethischen Sinnes, da ihm in metaphys. od. innergöttl. Bedeutung (wogegen auch καί) vorzugsweise nur das Erste (ὁ ἐπὶ π.), mithin das Zweite (διὰ π.) vielmehr dem Sohne und das Dritte (ἐν π.) dem h. Geiste beizulegen seyn würde. Auf die aber auch im ersten Falle dennoch involvirte Dreieinigkeit sah Calv. schon durch die miterwähnte „Eine Taufe" hingewiesen. Eingehenderes wird bes. aus V. 10 (τὰ πάντα) folgen. Auch Meyer, obwohl mit Verwerfung des schon von d. Alten empfundenen trinitar. Zuges der 3 Präposs.: „man beachte die climactische Fortschreitung in V. 4. 5. 6: die Kirche, Christus, Gott — und zugleich die Trias: Geist, Herr Vater." Zudem enthält auch schon die erste Begründung der ganzen Ermahnung V. 2. 3 Cardinaltugenden (Demuth, Sanftmuth, Langmuth) zusammengeschlossen in „Liebe", also eine ethische Harmonie zur folgenden dogmat. Drei in Einem, so dass die h. Sieben (V. 4—6) jenseit wie diesseit von der 3 = 1 oder 3 in 1 umgeben ist.

**** Wir haben die unverkennbaren Gestaltungen einer höhern, innern Mathematik, wobei man selbstverständlich den heil. Autor nicht berechnend, sondern an einen unwillkürlichen — etwa den Bildungsgesetzen der Klangfiguren und verwandter (gewiss nicht „rabbinisirender") Naturerscheinungen analogen — pneumatischen Crystallisationsprocess, eine stille Sphärenmusik den-

welche nach „Wahrung der Geistes-Einheit trachten sollen", in dem siebenfachen Einen, was Aller Theil gleichmässig ist, factisch erwiesen: die Krone dieser Allen gemeinsamen Güter aber ist der „Eine Gott und Vater Aller, der über Alle und durch Alle und in Allen." Dadurch ist jene All-Einheit der Christenheit zugleich ein schwaches Nach- und Gegenbild der Drei-Einheit des sie allseitig bedingenden Gottes.

Von dieser principiell in die Einheit verfassten Allheit geht nun V. 7 fort zur Differenzirung oder gegliederten Vielheit d. h. zu den Einzelnen innerhalb der Gesammtheit, von *πάντες* individualisirend zu *εἷς ἕκαστος*. Wie 1 Cor. 12, 18 *ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι* (vgl. ebend. V. 11 *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ*), ebenso nun: *Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατα το μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.* Doch hat auch diese Besonderung der Allheit mit den Allen gemeinsamen Gütern nur ein und dasselbe Ziel, auf die „Wahrung der Einheit des Geistes" überzeugend hinzuwirken,* wie denn auch schliesslich V. 13 ebenhierauf zurückkommt: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Jenes Ziel wird aber nun auf diesem Wege verfolgt, um theils (V. 7) einer doch vielleicht auftauchenden Erwiderung zu begegnen,** theils

---

ken möge, an dem uns hier in Prosa vorliegenden Exempel zugleich in der Absicht hervorgehoben, um damit die Aufmerksamkeit auch überhaupt auf diese exacte Seite der exeget. Aufgabe hinzulenken. Bei unsern Vorgängern fanden wir darüber nur Leighs (in N. F. ann. Lips. 1732 p. 539) Beobachtung: „*ecce septies unum in duabus vel tribus lineis, ut sit unitatis argumentum.*" Ueb. d. Zahlensymbolik überh. vgl. in Kürze historisch Delitzsch, Genes. (1860) 640 f., zuletzt Zöckler, Theol. Nat. I, 689 ff.

* Wie grade diese Entfaltung der Gesammtgnade an die Individuen zur Einheit Aller diene, spricht Calv. so aus: „*Nunc modum describit, quo Deus mutuam inter nos conjunctionem tuetur ac retinet, nempe dum neminem donat tanta perfectione, ut sibi sufficiat ipse privatim ac seorsum ab aliis, aut se ipso sit contentus; sed certum modum singulis impertit, ut non nisi inter se communicando habeant quantum satis est ad status sui conservationem*" cet.

** Ambros.: „*ne, quia diversa in hominibus dona sunt, putarentur officere unitati, hoc purgat non esse contrarium, quia in donis officiorum diversitas est, npn naturae.*"

auch (V. 8 ff.) ein neues Moment als Antrieb zu der Einheit beizufügen.

War nämlich bis daher gesagt, was alles ihnen allen (absolut und solidarisch) gemeinsam, so nennt jetzt V. 7 (δέ) dagegen was jedem Einzelnen auch Besonderes zu Theil geworden. Aber eben auch dieses Besondere hat etwas Allen Gemeinsames, sofern jedes besondere Charisma aus der allumfassenden Charis, jede concrete und partielle Gnadenbegabung aus der absoluten und universellen Gnade kommt,* die zunächst jedem Einzelnen, also doch wieder Allen, direct ertheilt ist, dann aber (wie das Folg. zeigt) auch selbst die Verschiedenheit der individuellen Begabungen immer wieder dem Ganzen, somit abermals Allen dienstbar und heilsam macht.

Erscheint demnach V. 6 durch das viermalige *πάντες* mit dem vorherigen siebenfachen *εἷς* im zusammenfassenden Sinne, dagegen V. 7 (*ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν*) mehr zerlegend, so ist auch hier, jenem leitenden Zwecke gemäss (V. 3), das Gemeinsame immer wieder vorschlagend, indem *ἐδόθη ἡ χάρις* voransteht, die Differenz bei der an Einzelne vertheilten Gnade aber nicht nur nachgestellt, sondern auch positiv (nicht als Defect) ausgedrückt ist durch *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*.

Beide Instanzen für das zu beweisende Eine Moment, d. i. ebensowohl das Allen gleichmässig Gemeinsame wie das den Einzelnen in Besonderung Gemeinsame, empfangen nun zunächst ein pragmatisches alttestamentliches

---

* Bei der LA. *ἡ χάρις* (mit Art. TISCH. geg. LACHM.) kann dies weder eine schon erwähnte (weil noch unerwähnt) oder nun näher zu bestimmende (wider den Art.), sond. nur die allgemeine Christengnade seyn, wie sie den nächsten WW. zufolge jedem Einzelnen pro rata div. zu Theil geworden (vgl. MEYER). Die Individualisirung der *χάρις* erzeugt näml. die *χαρίσματα*; vgl. d. Parall. Röm. 12, 5 f. *οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη· ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα κ. τ. λ.* (üb. d. organisch-solidar. Gliederung des christl. Leibes s. V. 4. 1 Cor. 12, 12 cet.): wonach man *χαρίσματα* gradehin als *ἡ χάρις ἡ δοθεῖσα ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* erklären dürfte. Diese Zumessung der Einzelgnadengaben des Herrn betrifft übr. nicht nur den Grad, sond. auch die Art, u. nach irgend einer dieser Seiten ist dieses Maass wohl ein durchgängig verschiedenes (*χαρίσματα διάφορα*).

Siegel nnd darin zugleich eine nähere Ausführung, bes. der zweiten Hinsicht. — Das anknüpfende *διό* (weshalb) ist freilich nicht s. v. a. *διότι* (deshalb weil), also nicht Beweisung des Vorigen, an welches sich *διό* vielmehr selbst erst anlehnt. Da es indess ein Spruch heil. Schrift A. T. ist (*λέγει*), was damit eingeführt wird, ein solcher aber dem Ap. schon in sich gewiss und nicht erst zu beweisen, vielmehr eine im N. T. zu erfüllende und nach dessen offenkundigen Thatsachen auch erst recht zu verstehende Weissagung ist, so wird man andererseits auch in dem Bisherigen keinen eigentlichen Beweis für die Wahrheit der folg. alttest. Worte, vielmehr nur ein prophetisches Hinsehn bei den letztern auf ersteres anzunehmen haben, welches sonach jene weissagenden Worte (wenn nicht sogar einen typischen Vorgang) erzeugte.* Zugleich lehren dieselben direct und indirect auch einiges Nähere über Christi Gewinnung der von ihm nun auszutheilenden Gnadengaben und ihren Umfang.

Um aber den, in sich zusammengeschlossnen, ganzen bisherigen Gedankenzug auch wirklich zu decken (*διό*), wird die angezogene alttest. Instanz beide correlate Momente des Vorigen umschliessen müssen, die Beziehung ebensowohl auf die **Gesammtheit** (die zur Einheit berufenen *πάντες*) als auf die mit je verschiedenen Gnadengaben bedachte und ausgerüstete **Besonderung** (*ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη κ. τ. λ.***)

Sehen wir nun zu, ob und wie dieses geschehen.

Das alttest. Wort selbst lautet (*λέγει* „es heisst") also: *Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* [*καὶ****] *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, „auffahrend**** zur Höhe hat er ge-

---

* Vgl. Rückert, Br. an d. Eph. S. 176.

** Nicht auf *δωρεά* ruht der Nachdruch, weshalb auch *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ* voransteht, somit auch nicht auf dem Schlusse des Citats *ἔδωκε δόματα* „als e. Zeugniss der Schrift für den Gedanken: nicht erworben noch verdient, sond. e. blosses Geschenk ist was ein jeder von höhern Tüchtigkeiten hat" (Rück. 176). In diesem Falle würde der Ausl. allerdings ein Recht haben zu bemerken: P. „nehme die Stelle in Ermangelung einer besseren."

*** *Καὶ* fehlt b. Lachm., doch konnte es eben nach dem, durch die (hier fehlende) Apostrophe freilich pathetischeren, hebr. Original leicht erst später ausfallen. (S. u. S. 96.)

**** Das Partic. Aor. (*ἀναβάς*) mit Verb. fin. Aor. kann in der Erzäh-

fangen genommen Gefangenschaft,* [und] gegeben Gaben den Menschen.“

Die Stelle ist wörtlich so enthalten Psalm 68 V. 19: עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם.

Der Psalm schildert überhaupt den Triumph des Herrn über die Feinde, zum Heil und Frieden der Seinigen. Um diese beiden Axen bewegt sich das Ganze, mit Ersterem sogleich beginnend יקום אלהים יפוצו איביו וינוסו משנאיו מפניו V. 2 f. („es stehe Gott auf, zerstreut müssen werden seine Feinde und fliehen seine Hasser von seinem Angesicht“), 22—24. 31; das Zweite immer wieder dazwischen einschaltend, und darein noch ausgehend, וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים וישישו בשמחה („und Gerechte sollen sich freuen, frohlocken angesichts Gottes, und fröhlich seyn in Freude“) V. 4 ff. 35 f.; dieses Zweite aber vornehmlich in Gestalt göttlicher Gnadenspenden: denn das Erstern schreckliche Ungewitter ist für die Letztern ein Gnaden- und Gabenregen (גשם נדבות) V. 10, eine Labung Darbender mit Gut (טובה) V. 11, Betheiligung mit gewonnener Beute (V. 13): sonach gnädiges Geben der Grundton des milden Theils vom Ps. (s. נדבות V. 10, טובתך V. 11, יתן V. 12, מתנות V. 19, und noch am Schlusse V. 36 הוא נתן עז ותעצמות לעם, „Er giebt Stärke und Kräfte dem Volke“). Dass jener Triumph wie dieser Segen im tiefsten Sinne geistlicher Art, versteht sich im heiligen Liede von selbst und ergiebt sich bes. auch daraus, dass die Walstatt ein unsrem eigentlichen Citat- und

---

lung sowohl Gleichzeitiges als Vorausgehendes bezeichnen, Win. Gr. S. 306, vgl. in ersterer Bez. Act. 1, 24 *προσευξάμενοι εἶπον* „betend sprachen sie“; Philipp. 4, 14 *καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντες κ. τ. λ.* An uns. St. nöthigt nun ebenfalls das folg. *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλ.* das Partic. *ἀναβάς* nicht als schon vorausgegangene Handlung zu fassen, wie denn auch das עלית des Orig., durch keine Copula mit d. Folg. verbunden, mehr für Gleichzeitigkeit als dagegen ist.

* *Αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν*, obwohl zunächst dem שבה שבי (Gefangene fortführen, auch LXX, Vulg. *cepisti captivitatem*) nachgebildet, könnte nach der Ableitung des griech. Ausdrucks (v. *αἰχμή* Lanze, Kampf, und *ἁλίσκεσθαι* ergriffen, gefangen genommen werden) auch bezeichnen: zu (Kriegs-) Gefangenen machen, was denn auch im Griech. die eigentliche Bedeutung ist. (Vgl. unt.)

Hauptverse unmittelbar voranstehender Sinai ist (אדני בם סיני בקדש V. 18, זה סיני V. 9 gleich Richt. 5, 5; vgl. הר אלהים V. 16 und ההר חמד אלהים לשבתו V. 17), also der Ort schauerlich-herrlichster Offenbarung und heiliger Gesetzgebung, welcher schon allein auf geistigen Sieg und geistliche Segnungen weist. Zudem ist das auch selbst direct ausgesprochen, bes. V. 12 אדני יתן אמר המבשרות צבא רב, wo das abermalige נתן (geben) אמר (Wort) betrifft und die מבשרות als *εὐαγγελιζόμεναι* ja von dem *εὐαγγέλιον* benannt sind, dem term. techn. beider Testamente für Heils-, Siegs- und Friedenspredigt, z. B. Jes. (40, 9) 52, 7 רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה וגו׳, cit. Röm. 10, 15 *πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν* (an *ἀπόστολοι* erinnernd), *καθὼς γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά.* (Vgl. unt. bes. auch V. 11 *ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους — τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς κ. τ. λ.*)

Eben das Centrum jener doppelten That der Herrlichkeit, Sieg über die Feinde und Segen über die Frommen — Magnificenz und Munificenz (wie ähnlich beides auch V. 7) — enthält der vom Apostel an uns. St. angezogene V., welcher ebendarum nicht zufällig herausgeschnitten ist, dessen Wurzeln und Triebe vielmehr diesseit und jenseit ihm sichtbar anhangen, so dass er als in nuce den ganzen Psalm umschliesst.

Und zwar liegt der Siegestriumph in Glied a. *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*, und die Segensspende in Glied b. *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

Was aber die Form dieses Citats im Verhältniss zu dem Urtext anlangt, so ist zunächst die dem Schwunge der Poesie und der Strömung des vollen Ganzen entstammende Apostrophe (ob. S. 94) einfach in die, der ruhigeren Prosa und zugleich der Heraushebung aus dem grösseren Ganzen entsprechende, dritte Person ohne Sinnesänderung umgesetzt.* Wenn dabei aber zugleich aus לקחת ein *ἔδωκε* geworden ist, so könnte das freilich als substantielle Aenderung, ja als Umkehrung (des Nehmens in Geben) erscheinen. Und doch, wie möchte dies bei einem Apostel aus Uebersehen u. dgl. möglich seyn? Wir

---

* Auch Stier (Br. an d. Ephes., 1859. S. 228) findet dies für das Citat als solches „so schicklich naheliegend, dass man kaum schon dies eine Aenderung des Wortes heissen könnte.“

müssen vielmehr eine ebenso wohlbewusste Absicht als volle Berechtigung zu dieser Umsetzung annehmen. Nicht das Gegentheil, sond. eine Erklärung und zugl. rechte Verwendung des Originals, wie dieses ja auch in *δώσει* (נתן) *δύναμιν καὶ κραταίωσιν τῷ λαῷ* noch austönt (LXX V. 35), enthält das apost. *ἔδωκε*. Freilich kann man nicht nehmen für geben an sich sagen; allein bestimmte Umstände oder Prägnanz des Ausdrucks mögen beides wohl mit einander verbinden, so dass die beiden Verba nur die beiden Seiten eines zusammengehörigen Actes bezeichnen, das eine die passive, das andere die active, wovon erstere im alttest. Grundtext, letztere in der authentischen Auslegung und heilsgeschichtlichen Anwendung des Apost. hervorgehoben ist, während die andere dabei ungeschwächt vorausgesetzt bleibt.* So kommt namentl. לקח (nehmen) mit der verschwiegenen, aber aus dem Zusammenhange ersichtlichen, Folge des Gebens (Hingebens, Darreichens) öfter vor: z. B. Gen. 18, 4 יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם u. V. 5 ואקחת פת לחם וסעדו לבכם (Vulg. V. 4 *afferre*, 5 *ponere*, LUTH. beidemal „bringen"); Richt. 14, 11 ויקחו שלשים מרעים (Vulg. *dederunt ei sodales* XXX); bes. wenn eine Präpos. der Bewegung wohin (ל, אל, על) dazutritt, wie 1 Kön. 17, 10 קחי נא לי מעט מים בכלי u. V. 11 לקחי נא לי פת לחם בידך (Vulg. V. 10 *da mihi*, 11 *affer* cet., LUTH. „hole mir — bringe mir"), 2 K. 2, 20 קחו לי צלחית חדשה... ויקחו אליו, wofür LXX auflösend *κ. ἔλαβον καὶ ἤνεγκαν πρὸς αὐτόν*.** Zuweilen ist diese Auflösung der Prägnanz durch ein, die Hingebung gesondert ausdrückendes, zweites Verbum selbst auch schon im Original erfolgt, wie Gen. 27, 13 f. לך קח לי׃ וילך ויקח ויבא לאמו. (Vgl. Num. 8, 18 f. ואקח

* Aehnlich erkennt der Ap. bei der weitern Auslegung des altt. Cit. auch in dem עלית ein *κατέβη* mitenthalten (s. jed. u. S. 103), und wie es davon heisst *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη*, so könnte es (nur weitläufiger) auch jetzt etwa lauten *τὸ δὲ ἔλαβε τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ ἔδωκε κ. τ. λ.*

** So auch 2 Sam. 13, 19 ותקח תמר אפר על ראשה (LXX. *κ. ἔλαβε Θ. σποδὸν καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς*). — Noch andere Stt. z. B. Exod. 18, 12 ויקח יתרו... עלה וזבחים לאלהים (Vulg. *obtulit*, LUTH. „nahm und opferte"), 25, 2 ויקחו לי תרומה (LUTH. „dass sie mir e. Hebopfer geben"), 27, 20 (Lev. 24, 2); vgl. Gen. 48, 9. 1 Sam. 20, 31.

את הלוים וגו׳ ואתנה את הלוים נתנים לאהרן וגו, — Matth. 27, 9 f.) Eine für uns ganz bes. denkwürdige alttest. Belegst., in welcher näml. dem לקח ל׳ mit gleichem Sinne eben auch noch ein Hinauffahren zum Himmel vorausgeht, um dort etwas zur Mittheilung zu entnehmen, ist endlich Deut. 30, 12 מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה (Vulg. *ad coelum adscendere ut deferat illud ad nos*, Luth. „in den Himmel fahren u. uns holen“), vgl. auch d. folg. V.

An der uns zunächst angehenden Psalmst. findet sich nun allerdings weder eine Präpos. der Hingebung, noch ein nach dem Nehmen noch das Geben enthaltendes Verbum, womit die Prägnanz aufgelöst wäre. Allein wir haben dafür je einen entsprechenden Ersatz, näml. den Begriff des Gebens in Substantivform wirklich und ausdrücklich hinzugefügt: לקחת מתנות, „du hast genommen Gaben (Spenden)“, was doch ohne Zweifel den Sinn haben kann: genommen (empfangen) — um Spenden zu werden (zu Spenden): *„accipiuntur ut dona sint, ut donentur“*, s. Gusset. u. and. Lit. b. Wolf, Cur. (*„danda capere“*) u. v. Harl. z. u. St. Dass aber dies nicht etwa eine erst durch den apostol. Vorgang veranlasste Auslegung nur der Christen sey, bezeugt auch die jüdische Erklärung der Psalmst., z. B. im Targum b. Del. Ps. z. d. St. יהבתא להון מתנן לבני נשא, von Raschi b. Surenh. *βιβλ. καταλλ.* p. 585 לקחת מתנות לתתם את בני האדם, *„accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum.“*

Ja, neben dem Worte der „Gaben“ (מתנות) fehlt unserer St. auch sogar die Präpos. nicht, wohin sie gelangen sollen, näml. ב (in באדם). Zwar ist es nicht das obige ל, אל, על; es soll sich aber auch mit keiner dieser Präposs. ganz decken. Das paul. *τοῖς ἀνθρώποις* ist nur die nächste, ebenso intellectuelle Wiedergabe, als die von לקחת durch *ἔδωκε*. Freilich muss *τοῖς ἀνθρώποις* in באדם liegen, aber der blosse Dativ erschöpft dessen Nuance noch nicht. Diese, nach welcher die Beweisführung des Apost. hinsteuert, wird erst noch folgen.*

* Hengstenbergs (Ps.) Erkl.: „er nahm Gaben unter den Menschen und gab Gaben den Menschen“, können wir um des Folg. willen nicht im Sinne „des Apost.“ finden. Wesentlich auf gleichem Grunde, dabei aber von dem Folg. zu viel herbeiziehend, v. Hofm. Schriftb. 2, 1, 485: „es sey hier

Für jetzt ist nur der Begriff der Menschheit gegenüber dem göttlichen Sieger und Spender sowie den Ueberwundenen hervorzuheben, wobei der Art. τοῖς zunächst einfach den im collect. hebr. בָּאָדָם wiedergiebt.* Wie nun aber so häufig im Hebr. und Griech., auch des N. T., Verba der Bewegung sich mit Präposs. der Ruhe verbinden, um, die Präposs. der Bewegung absorbirend, dem Wohin sogleich das Bleibende anzuschliessen: so auch hier (obschon damit noch nicht das ganze Verhältniss erledigt ist, s. u.). Es ist das concise Ausdrucksweise, wie es in anderer Hinsicht vorher לקח im Sinne der Hinbewegung und hiermit des Darreichens war.** Dabei ist auch die Wortfolge wohl zu beachten, nach welcher באדם zunächst mit מתנות und nur ent-

---

eins und dasselbe, ob man sage: Chr. habe sich von s. Ueberwundenen, was sie besassen, zur Herstellung d. Werks seiner Ehre geben lassen, od. er habe ihnen Gaben zu diesem Zwecke gegeben: denn er nehme das Ihre in seinen Dienst, indem er ihnen das Seine gebe, sie dienstfähig zu machen." So in „schlichterer Fassung" auch Del. Ps. I, 503: „der Ap. erkläre im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte, in welchem es offenbar werde, dass der Aufgefahrene nichts in der Menschenwelt genommen, was er nicht geheiligt seiner Gemeine zurückgäbe, — die Menschen, die sich ihm mit allem was sie sind und haben anheimgegeben, gebe er der Gemeine zurück, ausgerüstet mit mannigfaltigen Charismen." Man kann hierbei nicht übersehen, dass doch auch in der neutest. Geschichte der Herr den Menschen nichts „genommen" hat, dass ferner das dem לקח substituirte ἔδωκε zunächst vielmehr durch das vorhergehende ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις bestimmt ist, wonach wohl den Menschen und zwar Gnade, nicht aber die Menschen geschenkt worden, — ein erst später in der Entwicklung (V. 11) hervortretendes Moment, welchem das (durch διό dem Vorhergeh. angeschlossne) alttest. Citat an sich jetzt noch nicht gilt; wie denn auch V. 11 nicht beginnt καὶ ἔδωκε, sondern mit einer inzwischen erst zu gewinnenden Nuance καὶ αὐτὸς ἔδωκε (S. 107. 111).

* Vgl. Meyer, Eph. 169. Unverständlich ist die daselbst (166. 169) wiederholte Bemerkung, in בָּאָדָם sey der Artikel nicht.

** Vgl. üb. d. *Constructio praegnans* Gesen. LG. S. 825 f., Win. Gr. 547 f., Wilke, neut. Rhetorik 131 ff. Verwandte Beispiele: 1 Sam. 10, 9 ויהפך לו אלהים לב אחר, „es wandelte ihm Gott ein ander Herz," wo der Begriff des ἔδωκε (ohne das Wort, Luth. „gab ihm Gott e. a. H.") ebenso zwischeninne liegt, als an uns. St.; ferner Matth. 24, 17 f. ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας (die Sachen im Hause herausholen), Luc. 11, 13 ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον (euer Vater im Himmel wird vom Himmel geben d. h. Geist) — eine unserer apost. auch sachlich durchaus analoge St.

entfernter mit לָקַחְתָּ verbunden ist, so dass ersteres (באדם) den passiven Spenden viel näher steht als irgend einer activen (menschl.) Leistung. Auch würde in diesem, von d. Ausl. d. Ps. vielfach angenommenen, letzten Falle gewiss eher מֵאָדָם erwartet. Dazu kommt noch, dass Gott, zumal als Sieger, nicht wohl Geschenke (מתנות, viel eher שלל wie V. 13. Richt. 5, 30; Jes. 53, 12 ob. S. 21 f.) von den Menschen nehmen würde; dass der Zusatz וְאַף סוררים „u. sogar (unter) Widerspenstigen" in dem vorausgeh. באדם eher das Gegentheil, mithin Gehorsame, zu verstehen giebt, denen doch gewiss Gott keine Siegesabgaben auferlegen wird; dass endlich in dem ganzen vorlieg. Ps. Gott, obwohl Sieger, nirgends selbst nehmend und vielmehr ausspendend erscheint (s. V. 10 f. 12 f. 36). Gälte es übrigens wirklich ein Nehmen, so wäre es in dem stärkeren 1. Gl. שבית שבי (*ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*, gefangen nehmen) enthalten und würde im 2. Gl. kaum in so abgeschwächter Form wiederkehren.

Fragt man aber, wenn die alt- und die neutest. St. einen und denselben Sinn enthalten, warum dann so entgegengesetzte Verba gebraucht werden, oder warum (nach S. 97) dort die eine, hier die andere Seite des zusammengehörigen Actes vom Apostel, dabei von LXX (durch *ἔδωκε* statt *ἔλαβες* u. *τοῖς ἀνθρώποις* st. *ἐν ἀνθρώπῳ*) bewusstvoll abweichend, herausgestellt sey; so antworten wir einfach: es liegt in der Natur des vom Ap. zu Erweisenden (vergl. *ἐδόθη* — *δωρεά* V. 7), das in der alttest. Sentenz enthaltene, aber latentere Moment (des Gebens) jetzt herauszustellen und das dort hervortretende (des Empfangens, wobei es aber nicht verblieben) in gleichem Maasse nur mehr (als bekannt) vorauszusetzen.*

Welcher reale Act Christi ist es denn nun aber, den uns sein Apostel nach der Schrift durch das Ineinanderschlingen von Nehmen und Geben, Empfangen und Verleihen beschreibt? Er ist, und zwar eben seinen beiden gesonderten Seiten (dem Nehmen wie dem Geben) nach, geschildert von dem Mitapostel, den wir als die andere Säule für das Dogma der

---

* Vgl. schon SURENH. a. O.: *„Quaestio ap. Paulum non est, unde filius Dei dona sua acceperit, sed an is ipse, an vero alius quispiam, illa electis suis distribuerit"* (mit Hinblick auf das folg. *αὐτός* V. 10. 11).

Höllenfahrt schon nannten, in dessen Pfingstrede Act. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο, ὃ ὑμεῖς* (*καὶ*) *βλέπετε καὶ ἀκούετε* — in der That „ein treffender Commentar dazu, in welchem Sinne Paul. das Citat aufgefasst hat" (Meyer). „Empfangen" hatte der Sohn hiernach zwar nicht den heil. Geist, den er längst und ununterbrochen hatte, wohl aber dessen „Verheissung" für die Seinigen, und kraft deren hat er ihnen denselben* dann „ausgegossen" und ausgetheilt. Wie aber so der Herr was er ideell empfangen reell gab, so ertheilt hienieden auch der Geist selbst nur was er empfangen, denn *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται* (Joh. 16, 14), und so auch sollen es die menschlichen Empfänger weiter thun: *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (Matth. 10, 8), und dabei im höchsten Sinne erfahren das Wort: *μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* (Act. 20, 35).

Das beide Glieder des Citats überschwebende *Ἀναβὰς εἰς ὕψος*, welches selbst auch in der sachlich commentirenden St. der Pfingstpredigt (als *ὑψωθείς*) wiederkehrt, bedeutet in beiden Testamenten unbezweifelt ein Auffahren gen Himmel, eine Himmelfahrt,** wovon einerseits im Psalm auch noch V. 34 לרכב בשמי שמי קדם (vgl. V. 35 „seine Majestät und Macht in den Wolken") mit dem Abschluss V. 19 לשכן יה אלהים (LXX *τοῦ κατασκηνῶσαι κύριος ὁ θεός*), andererseits im N. T. Luc. 24, 49 *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς* (vgl. ob. Act. 2, 33)· *ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους* (d. i. eben jenes paul. *ὕψος*), V. 51 *διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν*, sowie in dessen Fortsetzung Act. 1, 9 ff. *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη**** *ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν· καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ κ. τ. λ.* (vgl. nachh. *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*), —

---

* *Τοῦτο ὃ* wohl einfach auf *τοῦ πνεύματος* zurückzubeziehen.

** *Εἰς ὕψος*, wie auch LXX לַמָּרוֹם ohne Art. wiedergeben, entspricht so unsrem „gen Himmel." Vgl. üb. מרום z. B. Ps. 102, 20 השקיף ממרום קדשו יהוה משמים אל ארץ הביט; Jes. 33, 5 נשגב יהוה כי שכן מרום וגו'; 57, 15. Ps. 7, 8 cet.

*** Vgl. eben im Ps. V. 35 ועזו בשחקים (LXX *ἡ δύναμις αὐτοῦ ἐν ταῖς νεφέλαις*).

und da nun „lebet er in alle Ewigkeiten und hat die Schlüssel des Todes und des Hades“ (Apoc. 1, 18). — In diesem Sinne trifft das alttest. Original und dessen apostolische Anziehung (die selbst schon reale Einverwebung in die neutest. Geschichte ist) an uns. St. zusammen: „gen Himmel fahrend, hat er Gefangene gemacht und ertheilt Gaben an die Menschen.“*

Doch welche Beweiskraft (vgl. ob. *διό*) hat dies für das Demonstrandum des Apostels (S. 93 f.), für die All-Einheit der Christenheit (V. 3 ff.), d. h. ebensowohl ihre All- oder Gesammtheit (*ἐπὶ πάντων κ. τ. λ.* V. 6) als die Besonderung in ihr (*ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη κ. τ. λ.* V. 7)? — Eben diesen *nervus probandi* verfolgt V. 9 f. weiter, zunächst an-

---

* Oder sollte vielleicht *ἀναβὰς εἰς ὕψος* von der Himmelfahrt hier darum nicht verstanden werden, weil es im folg. V. erklärt wird durch *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*; also das *ἀναβαίνειν* als Gegensatz der Höllenfahrt nur in dem Sinne gemeint seyn, dass auch schon die transitorische Rückkehr zur Erde aus der Hölle (bez. dem Grabe) ein *ἀναβαίνειν* war? Es wäre das Gegentheil der Auffassung des *καταβαίνειν* vom Kommen auf die Erde, s. u. Das hierauf (V. 10) folg. *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (welch letzteres doch unausweichlich auf die Himmelfahrt geht) wäre dann nicht identisch mit dem vorher. einfachen *ἀνέβη* und wiese durch die beigefügten Prädicamente auf ein anderes, zweites, noch unendlich höheres *ἀναβαίνειν*, wie allerdings der Contrast hiervon, *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*, die dem entsprechenden gleichen Prädicamente hatte. Dennoch ziehen wir um der Einfachheit willen es vor, *ἀναβαίνειν* und *καταβαίνειν* jedesmal jedes im gleichen Sinne zu nehmen. Demzufolge geht das *καταβαίνειν* nicht vom Himmel (z. B. Meyer s. u.), sond. nur vom bekannten histor. Boden, von der Erde hinunter (S. 105. 109 f.), da es ausserdem durch den Aufenthalt auf der Erde langjährig unterbrochen, dieser auch nothwendig zu erwähnen gewesen wäre. Darum ist denn auch *καταβαίνειν*, wie das zeitl. nachfolgende *ἀναβαίνειν*, das des *λόγος ἔνσαρκος*, nicht des *ἄσαρκος*, was von weiterer exeget. und hoher dogmat. Bedeutung ist (s. u.). — Ebensowenig aber dürfte man dem *καταβαίνειν εἰς τὰ κατ. μέρη τ. γῆς* und dem *ἀναβ. ὑπεράνω πάντων τ. οὐρανῶν* nur bildliche Bedeutungen (vgl. Walch, Introd. in L. S. p. 851 sqq.) unterlegen, als: sich zu den tiefsten Verhältnissen und Geschicken der Erde erniedrigen, und wiederum über alle Ehrenstufen hinaus erhöht werden, wie etwa Philipp. 2, 7 ff. *ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν . . . ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κ. τ. λ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε κ. τ. λ.* Gegen e. solche Auffassung uns. St. (worüb. noch unt.) ist vor allem die durchgängig locale Ausdrucksweise und die Zwecklosigkeit solcher Gedanken in dieser Ideeenentwicklung.

knüpfend an den Anfang des alttest. Citats: *Τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη κ.τ.λ.* „das Hinaufgefahren aber was ist es wenn nicht dass er auch hinabgefahren“ cet.

Das vermittelnde *τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι* kann nicht seyn s. v. a.: wie ist es möglich, wenn nicht —, oder: es setzt voraus (*nonne consequitur?* Erasm.)* — denn eben eine solche Voraussetzung wäre absolut unlogisch und willkürlich. Es könnte ja doch wohl jemand auffahren, ohne zuvor herabgefahren zu seyn, wie Elias (2 Kön. 2, 11).** Auch liegt das gar nicht in dem Ausrufe *τί ἐστιν*, wofür sonst etwa *πῶς ἐστιν* u. ä. stehn würde. Vielmehr bezeichnet *τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι*: welche Bedeutung hat es (was liegt Besonderes, Grosses, Ausserordentliches darin), wenn nicht dass cet.*** Sonach

---

* „Was heisst es andres als“ — (Tychs., v. Flatt); Meyer: „das Aufgestiegenseyn setze das Herabgestiegenseyn voraus;“ v. Harless: „von e. Auffahrt zur Höhe könne nicht die Rede seyn, ohne dass der Auffahrende zuvor herabgekommen seyn müsse;“ vgl. v.Hofm. a. O. 2,1, 486 „in dem *ἀνέβη* sey ein *κατέβη* enthalten, ohne welches dasselbe nicht gedacht seyn wolle“; Win. Gr. 470: „der Apost. argumentire aus dem *ἀνέβη* ein *κατέβη*.“ Besser schon Rück.: „was kann das andeuten?“ (Dabei zw. etwas von „e. falschen Schlusse“ gewahrend, der jedoch „in Bezug auf die bestimmte Person Wahrheit habe“, — doch aber immer an falscher Schlussform leiden würde). Eben aus jener unlogischen Auffassung der St., wobei man zugl. die ungewöhnliche Gestaltung *εἰ μὴ ὅτι* ausser Augen lässt, ist auch das Interpretament *πρῶτον* geflossen, welches die neuere Critik mit Recht auswirft, ohne dass es auch selbst nur für „e. gutes Glossem“ (v. Fl.) gelten könnte.

** Wohl steht Joh. 3, 13 *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*, doch hat dies (vgl. Spr. 30, 4; ob. Deut. 30,12) durch den Zusammenhang den Sinn: Niemand auf Erden ist aufgefahren gen Himmel um von dort die himmlischen Geheimnisse herniederzubringen, ausser cet., vgl. d. vorherg. 12. V. *εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;* —

*** Analog dem ebenfalls betonten, assertorisch-emphatischen, ein reales Mitgegebenseyn enthaltenden *τοῦτ' ἔστι*; vgl. auch Joh. 6, 9 *ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους*). Dass aber bei dem fragenden *τίς* (*τί*) — *εἰ μή* ersteres nur um des letztern willen nicht gänzlich annullirt werde, oder doch die Frage erst im letztern ihren wahren Inhalt finde, zeigt z. B. 1 Joh. 2, 22 *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*; 5, 5 *τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*; vgl. 1 Cor. 2, 11 *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ*

muss das *ἀναβαίνειν* erst seine Bedeutung, sein Relief erhalten durch ein coordinirtes gleich ausserordentliches *καταβαίνειν*, von dessen Zielpunct aus der Zielpunct des *ἀναβαίνειν* ein um so erhabenerer wird, d. h. durch die Tiefe, aus welcher er so hoch hinaufgefahren.*

Wohin denn aber ist er hinuntergefahren? *Εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*, „in die untereren Theile der Erde." So wie dessen Wortlaut ist (also Unterirdisches, Unterwelt**), ebenso fordert auch der ganze Beweisnerv etwas wirklich Tieferes als die Erde schlechthin, d. h. als ihre Oberfläche (s. nachh. d. Interpr.), etwas Entsprechendes dem *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς*, wo Christus auch nach seiner eignen Aussage (Matth. 12, 40) geweilt hat. Wo aber ist diese Stätte, deren, wenn auch eben eingetheilte,*** Weitläufigkeit, neben der Absonderung durch *μέρη* („Theile", üb. d. LA. s. u.) selbst, im Plural *τὰ κατώτερα μέρη*, wie auch in *εἰς* veranschaulicht wird? — Auch uns. St. selbst lässt nicht ohne Andeutung hierüber, zunächst durch das zugleich wieder miterhellte Specialcitat *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* (שבית שבי), wie auch selbst durch den weiteren Inhalt des in Rede stehenden und (s. ob. S. 96) in seiner organisirten Ganzheit zugl. mitcit. (messian.) Psalms, namentl. V. 23 אשיב ממצלות ים (אמר אדני מבשן אשיב), „wiederbringen

---

μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ κ.τ.λ.; Röm. 11, 15. Hebr. 3, 18. Marc. 2, 7 (Luc. 5, 21). — Die von Meyer zu *τί ἔστιν* („was ist damit gesagt, was liegt darin") cit. Stt. passen nicht, weil kein *εἰ μὴ* folgt.

* Im Psalm ist nur das *ἀναβαίνειν* ausgedrückt (עלית), dessen Relief aber, jetzt vom Apostel hervorgehoben, dort gleich mitgegeben (geg. v. Harl. 365). Vgl. ob. das Verhältniss von לקחת des Ps. zu *ἔδωκε* des Ap.

** Vgl. u. a. Il. 22, 482 f. *νῦν δὲ σὺ μὲν Ἀΐδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης ἔρχεαι*, wie auch Od. 24, 204.

*** Auf das Nähere und Weitere dieser im Ausdruck zunächst formell bedingten, auch wohl ihrer geheimnissvollen Natur zufolge grundsätzlich nicht näher bestimmten, ihrem Wortlaut (bes. auch dem Art.) nach aber im unbeschränkten Sinne zu verstehenden, also gewiss Hades (Scheol) mit Gehenna (ja selbst das Paradies, Luc. 23, 43) umschliessenden *τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς*, mehr als das Folg. erfordert, einzugehen, ist hier nicht der Ort. Vergl. übr. Tertull de an. c. 55: „*Nobis inferi non nuda cavositas, nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed infossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus ejus abstrusa profunditas.*"

will ich aus Meeresabgründen." Näher noch orientirt der sonstige Inhalt der gesammten Schrift, vor allem durch den eingangserwähnten Mitapostel Petrus, sowohl mündlich, Act. 2, 25 ff. *Δαυῒδ γὰρ λέγει εἰς αὐτὸν — ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην — ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδου κ.τ.λ.* (V. 31), als zumal in seiner grossen Parallelstelle (1 P. 3, 19) *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν.** Demnach erläutern sich beide Parallelen beider Apostel gegenseitig: das *κατέβη εἰς τα κατώτερα μέρη τῆς γῆς* ist gleich dem *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς* ebensowie das hierzu gehörige *ἐκήρυξε* dem *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* correspondirt; das *καταβαίνειν* ging sonach zu den in der Tiefe gefangenen Geistern, und hinwiederum war das *κηρύσσειν* nur elenchtisch und triumphatorisch,** indem es die Gefangenen auch innerlich band, die Eingekerkerten intellectuell (nur nicht auch moralisch) fesselte.***

Dass sich der Ap. hierbei „etwas Bestimmtes gedacht habe", kann nicht in Frage seyn (geg. Rück. 178). Irdische Menschen aber sind diese Gefangenen des Niedergefahrenen (b. Meyer 170 f.) schon darum nicht, weil als ein Zweites allgemein folgt *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, sonach Erstere „die Menschen" nicht seyn können. Vielmehr über- und unmenschliche Mächte, also dämonische Geister müssen es seyn, welche in der Tiefe der Herr überwand (Beng.,**** Stier,

---

* So ob. S. 89. Die gleiche Gedankenreihe eben auch wieder b. Paulus selbst Col. 2, 15 (nach dem versöhnenden Kreuzestode) *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ*; und hiermit wieder zu vergl. Petrus a. O. V. 22 *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

** *„Fuit praedicatio Christi in inferno non evangelica, quae hominibus tantum in regno gratiae annunciatur, sed legalis, elenchtica, terribilis, eaque tum verbalis, quae ipsos aeterna supplicia promeritos esse convicit, tum realis, quae immanem terrorem iis incussit."* Hollat. s. b. Schmid, Dogm. d. ev.-luth. K. III, §. 38; vgl. ob. Col. 2, 15 u. f. S.

*** Womit das verdoppelte *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* ob. S. 95 als „Gefangene gefangen nehmen" gleichs. erst erschöpft wird.

**** *„Copiae infernales oppositae hominibus. — Hic ductus statum tartareum non interpellavit."*

AA. s. b. Wolf, Geier Ps. I, 1345 sq. u. v. Harl. 356), spec. die gefallenen Engel, die (2 Petr. 2, 4. Jud. 6) mit Ketten der Finsterniss behalten werden zum Gericht; vergl. ob. d. Parallelst. Col. 2, 15. Zu derselben Categorie (nicht mehr zu τοῖς ἀνθρώποις schlechthin) gehören aber auch die in der petr. Parallelst. (1 P. 3, 19 f.) genannten gleicherweise gottfeindlichen ἐν φυλακῇ πνεύματα ἀπειθήσαντά ποτε κ. τ. λ.*

Demnach ist die Erklärung unserer Symbolik von der Höllenfahrt auch nach uns. St. die allein richtige;** die κατάβασις gehört ihrem Wesen und Erfolge nach schon mit zu dem Stande der Erhöhung.*** Dieser Triumphzug Christi bildet seine Verherrlichung auch in der Tiefe der καταχθόνιοι. Sollte denn auch dieser grausenhafteste aller „Theile" der Welt *(ille terrarum praeter omnes angulus horrens)* von ihm umgangen seyn? —

Vollendet aber ist seine Erhöhung erst durch die Erhebung von jenem tiefsten Weltenpol zu dem höchsten, dem ὕψος schlechthin (למרום ob. S. 101), aus der Hölle in den Him-

---

* Vgl. Quenst. u. Holl. a. O.: „*Descendit Chr. in infernum non eo fine ut a Daemonibus quidquam mali pateretur* (*Jo.* 19, 30 cet.), *sed ut de Daemonibus triumphum ageret* (*Apoc.* 1, 18. *Col.* 2, 15) *et ut homines damnatos in carcere infernali jure concludi convinceret* (1 *Petr.* 3, 19: doch ohne dass übr. etwa θριαμβεύειν b. Paul. bloss auf die Dämonen, κηρύσσειν b. Petr. nur auf die hingeschiedenen Sünder zu beziehen wäre, was sich vielmehr gegenseitig durchdringt und bestimmt). Genau so auch d. cathol. Lehre, Cat. R. I, 2, 7, s. 102 sqq., nur dass hier zugl. die Befreiung der Väter und entschlafenen Frommen hinzu- und hervortritt (vgl. u. König, Lehre v. Chr. Höllenfahrt, 1842 S. 26 u. b. Meyer 170); s. auch Tertull. de an. c. 55: „*descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret,*" u. Ambrosiast.: „*exspoliavit inferos quum captivos, quos ex praevaricatione Adae aut propriis captos peccatis in conditione tenebant, abstulit consentientes sibi et adscendens inde in coelum induxit, ex quibus aliquanti, resurgentes in corporibus, multis apparuerunt ad testimonium evictae mortis*" cet.

** „*Simpliciter credimus, quod tota persona, deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit.*" F. C. p. 788 coll. 613.

*** Geg. J. Aepin, s. Walch, Introd. in L. S. p. 489 sqq.

mel, ja „über alle Himmel hoch hinaus.“ Nämlich als ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (was Hebr. 4, 14. 7, 26 gleichs. genetisch aufgelöst ist in διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς. und ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος) hat er eine Erhebung erfahren, welche theils schon im cit. Psalm selbst (V. 34) wörtlich sich findet in dem schliesslichen רכב שמי שמי קדם, einer Vollendung des hierzu erst führenden עלה למרום; theils auch formell — selbst durch den Plural — einen durchgängigen Contrast bildet zu τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς.

So ergeben die WW. (V. 10) ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν die Bestimmung: Der zu den unterweltlichen Tiefen Hinabgefahrene — Er ist auch der Hinaufgefahrene hoch über alle Himmel.“ Hierin legt das „Er“ (αὐτός, nicht s. v. a. ὁ αὐτός, „Derselbige“, was den, durch καί markirten, Schwerpunct verrücken würde) unter scharfer Voranstellung des ὁ καταβάς die Unmöglichkeit des höchsten ἀναβαίνειν ohne das vorherige tiefste καταβαίνειν dar und bezeichnet zugleich emphatisch (darum asyndetisch lebhaft*) den im ἀναβαίνειν nach dem καταβ. begründeten, im Folg. noch mehr hervortretenden Begriff des Herrn (διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν — ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χρ. κ. τ. λ. Philipp. 2, 9—11).

Alles dies sind aber immer nur die Vorderglieder zu dem eigentlichen *quod erat demonstrandum*, und zwar vorerst zum Erweis für die erste Hälfte jener All-Einheit (ob. S. 94 die zur Einheit berufenen πάντες V. 3—6). Das *ergo* hierzu folgt nun erst in den recht eigentlichen Finalworten: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Um dieses nachdrücklich an den Ausgang gestellte „All“ (τὰ πάντα) genetisch wirklich zu „erfüllen“ (πληροῦν), d. i. durch persönliches Selbsteintreten allseitig und mit seiner ganzen Wesenheit zu durchwalten (s. nachh.), konnte es für den Erlöser ja doch nicht ausreichen, nur die Erde zu betreten und zum Himmel aufzufahren. So hätte ein wesentliches Stück des wirklichen und wahren Universum (τὰ πάντα) gefehlt, jener ganze dritte Theil der namentlich auch

---

* „Mit e. gewissen Triumph einfallend,“ MEYER.

paulin. Dreitheilung des All.* Zu diesem absoluten All (τὰ πάντα, worin, als im *majus* πάντες V. 6 miteingeschlossen sind) gehören ausser den ἐπουρανίοις und ἐπιγείοις doch nothwendig auch die καταχθόνιοι (Philipp. a. O., um πᾶν γόνυ und πᾶσα γλῶσσα zu umfassen, wie auch schon Jes. 44, 23 s. u.). Diese Unterwelt (καταχθ.) fehlt denn nun auch unserer St. nicht: sie ist bezeichnet mit κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Um den ersten Beweisknoten wirklich zuziehen zu können, ist demnach ἵνα τὰ πάντα πληρώσῃ auch auf das wirkliche τὰ πάντα, d. i. auf das dreitheilige Universum, zu erstrecken. So hat es nur einen Schein, wenn v. Hofm. a. O. 2, 1, 483 sagt, „der Absichtssatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα hänge nur von ἀναβάς ab: nicht hinab und hinauf heisse es, sondern nur hinauf, über alle Himmel hinauf ist Chr. gefahren, um von da her Alles zu erfüllen." Wie der Zusatz „von da her" dem Original fremd und *petitio principii* ist, so verwechselt diese dynamische Fassung (s. nachh. Calv., Meyer cet.) des nach jener Partition offenbar ihr analogen, mithin ebenfalls localen πληροῦν die finale Additionssumme mit dem letzten Ansatzposten, welchem doch der nächst vorausgehende ὁ καταβάς schon durch das identificirende αὐτός ἐστι καί unablöslich verbunden ist. Hätte es nichts weiter bedurft als im Himmel zu seyn, um „von da her Alles zu erfüllen," der Sohn hätte nicht nöthig gehabt, auch nur auf die Erde herabzukommen. Dass aber in der genetischen Erfüllung des Alls an uns. St. vorzugsweise gerade das mittlere (die Heimsuchung der Unterwelt) betont sey, bezeugt, ausser dem sonst deutungslosen ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν des Citats, die ganze, andernfalls schiefe, dialectische Entwicklung sowohl von der successiven Erfüllung des Alls (vgl. auch d. Aor. πληρώσῃ) und ihrer Wirkung, als auch und vornehmlich von den beiden Grundgedanken des Sieges und der Spende Christi mit ihren grossen Folgerungen, wovon der strictere Nachweis, namentl. der Nothwen-

---

* Sonst vgl. z. B. Apoc. 5, 3 οὐδεὶς ἠδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον, ebenso V. 13. S. auch des Verf. Commentar. in ep. d. P. ad Philipp. 1839. p. 152 sqq.

digkeit des All-Erfüllens und hierzu auch wieder der Höllenfahrt, bald näher wird folgen können.

Freilich ist dabei auch das Erfüllen des Himmels oder eig. des Ueberhimmlischen nach vollendetem Erlösungswerke ein noch anderes als bevor der Logos Fleisch geworden. Nachdem Christus als solcher von der Erde aus durch die Unterwelt, die er „*tota persona*, *deus et homo*“ (F. C. l. l.), „mit Leib und Seele“ (LUTHER*) beschritt, hindurch bis in und über den Himmel das All durchgangen hatte,** erfüllt er dasselbe und somit auch den Himmel nun zugleich nach seiner menschlichen Natur, wie nicht so vor deren Annahme (und kraft dieser genetischen Gestaltung auch in specifischer Verschiedenheit von dem übrigen idiomatischen Verhältniss), erfüllt ihn sonach auch mit seiner verklärten Leiblichkeit.***

---

* In der das. angef. Pred. zu Torgau: s. WALCH, l. l. p. 846 sqq.; SEMLER, Appar. ad L. S. p. 390.

** Offenbar „*per motum localem*“, WALCH, l. l. p. 846. (851) 854, vgl. überh. das. z. Geschichte des Dogma von d. Höllenfahrt p. 841—857, bes. 847 sqq.

*** Dieser schriftgemässen Lehre der luther. Kirche gegenüber sagt freilich CALV. z. u. St.: „*quum audimus adscensum Christi, protinus nobis in mentem venit eum procul a nobis remotum esse: et est etiam quoad corpus et humanam praesentiam; Paulus autem admonet, ita subductum fuisse a nobis corporali praesentia, ut omnia tamen impleat, nempe spiritus sui virtute*“ cet. — Wie anders schon Oecum. (b. v. HARL. 367): *καὶ γὰρ καὶ γυμνῇ τῇ θεότητι πάλαι τὰ πάντα ἐπλήρου, καὶ σαρκωθεὶς ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ κατέβη καὶ ἀνέβη.* Da MEYER (175) dies richtig so versteht, „dass er dabei in einem andern Zustande als vorher, näml. mit verklärter Leiblichkeit angethan ist,“ — hätte er nicht gleichzeitig leugnen sollen, dass von der Ubiquität des Leibes Christi „die Rede sey.“ Jene griech. Worte wenigstens gehen nicht auf e. bloss dynamische Erfüllung mit Herrschaft und Wirksamkeit,“ die man sich auch als die einer „verklärten Leiblichkeit“ ohne Allgegenwart nicht vorstellig machen kann. Diese dogmat. Leugnung beruht auf theilweiser Nachwirkung des exeget. Missverständnisses. Die „s. g. Höllenfahrt“ an uns. St. anerkennend, hat sich doch MEYER von der entgegengesetzten Auffassung darum noch nicht ganz abgelöst, weil er (S. 173) Christum zwar „als den das ganze All Erfüllenden,“ aber so dargestellt sieht, „dass er behuf Antritts dieser seiner Alles erfüllenden Wirksamkeit vorher mit s. sieghaften Gegenwart die ganze Welt durchzogen habe, vom Himmel herabgestiegen in die

Das so dem harmonisch local angeschlossnen *τὰ πάντα* ebenfalls entsprechend zugesellte und jedenfalls wesenhaft, obwohl auch nicht materiell-expansiv gemeinte *πληροῦν** umschliesst aber offenbar die obigen 3 Beziehungen des *ἐπὶ πάντων*, *διὰ π.* und *ἐν πᾶσιν* (V. 6) und es wird demnach diese eigenthümliche Gliederung durch das grössere und volle *πληροῦν τὰ πάντα* in präciser allgemeinerer Formel mitgedeckt. Ist das nun der Fall, dann muss der „Alles erfüllende" Christus jenem *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*, als Drei-Einigem, wesentlich zugehören (S. 91), obwohl er zuvor V. 5 als *εἷς κύριος*, ebensowie auch V. 4 der das Eine christliche *σῶμα* bildende und erhaltende heil. Geist als *ἓν πνεῦμα*, in seiner typisch bestimmenden Einheitlichkeit auch noch besonders genannt wurde. Denn dass die *πάντες*, welche den Einigen (genauer Drei-Einigen) Gott zum alleinigen, allseitigen und alldurchdringenden, Beherrscher und Vater haben, eben hierdurch auch selbst zur All-Einigkeit geführt werden, das schloss die Gedankenreihe und Motive V. 3—6: und eben dem entsprach die erste Hälfte des alttest. Citates V. 8 mit den WW. (*ἀναβὰς εἰς ὕψος*) *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* nach ihrer Erläuterung V. 9 f. und dem Ausgange *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, was an den letzten Träger und Pfeiler

---

äusserste Tiefe" cet. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung von *κατέβη* (*καταβάς*) folgt aus Obigem. Vom Himmel zur Erde ist der reine Logos (*λόγος ἄσαρκος*) herabgekommen; das All durchzogen, um es nun zu erfüllen, hat der forthin ungetrennte Gottmensch; dieser ist auf der Erde gewandelt, von hier zur Hölle hinab und von da aufgefahren hoch über alle Himmel. Hat doch übrig. die hierin nothwendig mitgegebene Allgegenwart auch der verklärten Leiblichkeit des Herrn selbst Holzhausen als „den Worten zu Grunde liegend" anerkannt, nur dass er als Object der Erfüllung nicht Christum, sond. seine Gaben (Rück. 181 f. sein Werk) ansieht, während der Context die Erfüllung mit der Person selbst näher legt, zumal im Vergleich z. B. mit 1, 23 *τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*.

* „*Repudiamus igitur — quod humana natura in Christo in omnia loca coeli et terrae localiter expansa sit, quod ne quidem divinae naturae est tribuendum. — Super omnes coelos adscendit et revera omnia implet et ubique non tantum ut deus verum etiam ut homo praesens dominatur et regnat*" cet. F. C. p. 609 sq. 768.

der **All-Einheit** oder Einheit Aller, näml. an den Hauptgedanken des 6. V. εἷς θεος καὶ πατὴρ πάντων κ. τ. λ. genau anschloss. S. ob. S. 92 ff. —

Noch ist aber der andere Theil der vorgesetzten Beweisführung zurück, welcher auch die zweite Hälfte des alttest. Correlats (V. 8) zu erläutern hat, näml. die WW. ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, und zwar dies zum Beleg für die **Besonderung** bei jener christl. All-Einheit, nämlich durch zwar allgemeine, doch individuell weder qualitativ noch graduell gleichmässige Begnadigung mit Gaben, also zum Beleg der WW. V. 7 ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, in welchen, neben der Allgemeinheit in ἑνὶ ἑκάστῳ und ἡ χάρις (S. 93), dem Ausdrucke der Besonderung und Distribution auch κατὰ τὸ μέτρον und der Singular τῆς δωρεᾶς treffend dient.

Entspricht näml. zunächst das prophet. Correlat (V. 8 b.) dem dialectischen Apostelworte (V. 7) einmal sichtlich durch ἔδωκε δόματα, wofür dort ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τ. δωρεᾶς τ. Χρ., und dann auch durch τοῖς ἀνθρώποις, dessen Pluralität und Universalität jenem ἑνὶ ἑκάστῳ zur Seite tritt; so correspondirt fernerweit in dem nunmehr geschichtlich zu erbringenden Beweise für Beides (die Besonderung der Gaben und die gleichzeitige Allgemeinheit ihrer Nutzniessung) einestheils das zerlegende abermalige ἔδωκε τοὺς μέν — τοὺς δέ — τοὺς δέ κ. τ. λ. V. 11 und anderntheils wieder das zusammenfassende πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων — εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (vgl. ob. V. 3. 4 ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα), μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα κ. τ. λ. V. 12 f. — Ausserdem ist auch noch eine starke formale Verbindung des Anfangs dieses zweiten Beweistheiles mit dem Schlusse des ersten gegeben durch das jenem ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς κ. τ. λ. kettenförmig entsprechende καὶ αὐτὸς ἔδωκε κ. τ. λ., wobei der schon früher (S. 107) wahrgenommne Begriff der Autorität und des Herrn in dem wiederholten αὐτός nun noch bestimmter hervortritt, da eben nur der obsiegende Herr im Stande ist, nun solche, durch den Triumph erlangte, Gaben zu vertheilen. (Geg. v. Hofm., Del. ob. S. 99.)

Welches sind denn nun aber diese zunächst zur Besonderung in der christl. All-Einheit führenden Gaben Christi

aus seiner (ebendabei doch zugleich wieder Allen) verliehenen Gnadenfülle (ἡ χάρις V. 7), oder welche (hier nur zur Concinnität der Argumentation δόματα genannten) χαρίσματα sind es? V. 11 sagt es: ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, „er hat gegeben die Einen zu Aposteln (unmittelbar und höchst Betraute zur Begründung der Kirche in aller Welt, s. u. 1 Cor. 12, 28 πρῶτον ἀποστόλους), Andere zu Propheten* (gleich Agabus Act. 11, 27 f. 21, 9 f., od. überh. Verkündiger des ihnen vom Geist geoffenbarten Wortes, s. 1 Cor. 14, 3 ff. 1 Thess. 5, 19 f.), wieder Andere zu Evangelisten (Prediger von der Erscheinung und dem Worte des Herrn, an noch Uneingeweihte, wie Philippus Act. 21, 8**), noch Andere zu Hirten und Lehrern (durch diese Zusammenfassung als Eine Classe angesehen,*** Hüter und Pfleger schon gestifteter bestimmter Gemeinen, vornehml. auch durch die Weide im Wort). Der unsrigen auch selbst im Gedankengange merkwürdig parallel ist von demselben Apostel die St. 1 Cor. C. 12 von den verschiedenen Gaben an dem Einen christl. Leibe, also ebenfalls von Allgemeinheit und Besonderung, nam. V. 4 ff. 28 ff.: (Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Vgl. ob. Eph. 4, 3—6 ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα — εἷς κύριος — εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων ὁ

---

* Warum sollten wir diese (mit v. Harl. 368) gegen den Wortlaut nicht zu den Gnadengaben rechnen, zumal Paulus auch Röm. 12, 6 unter *χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα* zuerst *εἴτε προφητείαν* zählt.

** „*Tales aliquamdiu fuere Titus, Timotheus* (2 *T.* 4, 5), *Apollos*, *Silas*, *Marcus*, *Lucas*.“ (Grot.)

*** Vgl. u. d. Parallelst. 1 Cor. 12, 28 das alleinige *διδασκάλους*, auch 1 Tim. 3, 2 *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι — διδακτικόν*, Tit. 1, 9 u. bes. v. Harl. 369 ff. Beides ist grundsätzl. vereinigt in den Presbytern, s. Vitringa, Syn. vet. p. 482 sqq. AA., Stahl, Ev. KZ. 1860. Sp. 565 ff. — Calv. u. Leigh scheinen unt. *διδασκ.* mehr die gelehrten (academ.) Doctoren zu verstehen: „*qui tam formandis Pastoribus quam erudiendae toti Ecclesiae praesunt*“ (C.), „*qui in Scholis puram tradunt doctrinam veramque SS. LL. interpretationem*“ (L.).

ἐπὶ πάντων κ. τ. λ.) Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον· ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ κ. τ. λ. — Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. Μὴ πάντες ἀποστόλοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι; Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Erhellt aus dieser merkwürdigen Illustration unserer St. deutlich, dass die Aemter des Apostolats, der Prophetie und der Lehre, wie unser Brief* sie allein als Gnadengaben anführt, den übrigen hoch voranstehen (s. πρῶτον cet., ἔπειτα —, ebensowie zuletzt wieder τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα): so weicht doch andererseits diese Darstellung von der unsrigen in der Form gleich anfangs dadurch ab, dass dort eigentlicher ἔθετο, hier ἔδωκε steht, weil das hier wesentlich zur Argumentation gehört und gradezu ein Stichwort ist, zurückweisend auf ἐδόθη und δωρεά V. 7 und auf ἔδωκε δόματα V. 8. Die „Einsetzungen" sind hier eben als „Gaben" angesehen; doch nicht bloss als verschiedene Gaben an die Träger dieser mannigfaltigen Aemter, Ausflüsse gleichmässiger Gnade des Gebers und nur verschieden κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τ. Χρ. (V. 7), sondern weit mehr, und nun formell ausschliesslich, Gaben durch die Amtsträger an die gesammte Gemeine (als διακονίαι, ob. 1 Cor. 12, 5), mithin passiv, nicht activ, und sonach auch in diesem Stücke durchaus wieder conform der angef. grossen Parallelst. πρὸς τὸ συμφέρον und ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.** Wenn

---

* Welcher, indem er überhaupt „nichts von den wunderbaren u. ausserordentl. Gaben der ersten Gemeine erwähnt, sie damit in dieser Gestalt für etwas Vorübergehendes, keineswegs der Gemeine aller Zeiten Wesentliches erklärt." Stier 236.

** Vgl. das, V. 18 ἔθετο τὰ μέλη ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι, und V. 25 ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσι τὰ μέλη; auch Röm. 12, 4 ff. Wie schon „*amicorum omnia communia*," um wie viel mehr geniessen am heil. Christusleibe alle Glieder und Organe von den verschiedenen Früchten und Gaben der nur zunächst an Einzelne verliehenen Gnade, was zumal uns. V. 12 f. klar ausführt — πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων κ. τ. λ.

es also jetzt nicht heisst ἔδωκε τοῖς μὲν ἀποστολήν κ. τ. λ., sond. τοὺς μὲν ἀποστόλους κ. τ. λ., demnach die mit solchen Amtsgaben Beschenkten wesentlich selbst nur Geschenke an die Allgemeinheit sind, so leuchten doch wohl auch selbst hierbei in ἔδωκε V. 11 immer zugleich jene directen Gaben an die Nächstbeschenkten wieder mit hindurch, womit ja erst das διδόναι V. 7. 8 und 11 in wirklichen und wahren Zusammenhang tritt. — Das führt uns denn ganz von selbst auf den Bau der gesammten apostol. Beweisführung und namentl. den Einbau des altt. Citates zurück. Dessen Wiedergabe durch (ἔδωκε δόματα) τοῖς ἀνθρώποις würde das Original בָּאָדָם, auch mit der nächstinneliegenden Prägnanz (S. 97 f.), nicht erschöpfen; nur die eine Seite desselben hebt sie zur Verdeutlichung vor allem hervor, den Begriff der empfangenden Menschheit gegenüber dem göttlichen Spender (und den von ihm Ueberwundenen, S. 99). Nun aber, wo es gilt den letzten Zielpunct der apostol. Beweisführung zu treffen, tritt jenes urkundliche בָּאָדָם selbst auch im dialectischen Interesse nach seiner wenigstens implicirten und (S. 98 f.) ausdrücklich reservirten andern Seite hervor, durch noch vollständigere Enfaltung des Umfanges der Präpos. ב und damit durch eine neue Wendung des Substantivs selbst. War nämlich באדם hier überh. s. v. a. לאדם (τοῖς ἀνθρώποις) mit der Prägnanz des Bleibenden (S. 99), so bietet es secundär auch ein instrumentales ב: „durch d. Menschen" (LXX ἐν τῷ ἀνθρώπῳ).* Danach giebt der Aufgefahrene τοῖς ἀνθρώποις, dies aber auch ἐν τ. ἀνθρ., ersteres (V. 8 direct gesagt) näher an V. 7, letzteres an V. 11 angeschlossen, beides im alttest. Citat vermittelt, beides entsprechend auch vom Apostel nach einander entwickelt und zugleich mit einander verwoben.

Ueber die Zeit dieser göttlichen Spenden (ἔδωκε Aor.) an die Menschen durch Menschen kann nach der maassgebenden Satzordnung V. 8 kein Zweifel seyn, zumal dieselbe Reihenfolge ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (καὶ) ἔδωκε δόματα τ. ἀνθρ. eben V. 10—11 wiederkehrt, wonach ἔδωκε nicht nur auf

* Also ein neues analoges Verhältniss auch bei diesem Worte des hebr. Grundtextes als früher bei dem Verb. לָקַחְתָּ (Paul. ἔδωκε), ob. S. 97. 100.

κατέβη (mit *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλ.*), sondern auch erst auf *ἀνέβη* folgt. Ginge letzteres nur auf die Rückauffahrt zur Erde (wogeg. ob. S. 102*), dann würden wir zwar bei *ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους* bequem an die Einsetzung des Apostolats (Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15 ff.), nach der Auferstehung und vor der Himmelfahrt, denken hönnen; allein wie dies immer nur die erste Ordnung (*τοὺς μὲν ἀποστόλους*) treffen würde, so ist die wahre Spende und Ausrüstung auch der Apostel wie der übrigen Organe doch erst mittelst der Ausgiessung des h. Geistes, also zu Pfingsten, nach der Himmelfahrt, erfolgt, wovon es ob. Act. 2, 33 so ganz entsprechend hiess: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο κ. τ. λ.* Das ist jenes *ἀναβὰς εἰς ὕψος* — *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, wo eben auch der Aorist auf die dort einmal eröffnete, seitdem aber perennirende, Gnadenquelle weist.

Und hier treten wir nun auch der uns noch obliegenden, vielbegehrten Beweisführung näher: wie es erst der Höllen- und Himmelfahrt bedurfte, um nicht nur Gefangene zu machen, sondern auch solche geistliche Gaben gewähren zu können,** welche letzteren in ihrer Besonderung thatsächlich und moralisch nur der All-Einheit dienen und darum integrirend zum grossen Thema des Apostels gehören? Wir können die Antwort hierauf einfach durch den Herrn selbst geben lassen. Er sagt Joh. 16, 7 ff.: *Ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω· ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος*

---

* Vgl. Meyer (174): „Der gewöhnliche Einwand, dass ja Chr. nicht vom Hades, sond. von der Erde ab in den Himmel gestiegen sey, kann nichts verschlagen, weil er wirklich aus d. Hades zurückgekehrt, erstanden u. aufgefahren ist, mithin der Hades der tiefste *terminus a quo* seiner Aufsteigung, wie vorher auch der tiefste *terminus ad quem* seiner Herabsteigung gewesen war, auf welchen tiefsten Wendepunct es aber hier eben ankam."

** „Was für ein Zusammenhang — fragt v. Harl. 365 — ist zwischen den Gnadengaben, die Chr. den Seinen giebt, und seinem Tode [?] oder seinem *descensus ad inferos?*" Ebenso v. Hofm. a. O. 482 f.: „Was sollte auch für ein Zusammenhang seyn zwischen jener vermeintl. That des niedergefahrenen und der Ertheilung von Gnadengaben durch den erhöhten Christus?"

οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. Καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.* Also der Paraclet, der heilige Geist (V. 13. 14, 26) kommt über die Jünger nur durch den Hingang Christi; die Welt aber wird dann eben der heil. Geist (durch seine Wirkungen an jenen) überführen „in Betreff von Sünde, näml. an ihrem Unglauben, von Gerechtigkeit, an dem Hingange des von ihr Gekreuzigten zu dem Vater, und von Gericht, weil ihr Fürst gerichtet ist."** Was hier prophetisch noch zusammengezogen ist (und gewiss auch mit Rücksicht auf die nächsten WW., dass der also weissagende Herr „noch viel habe ihnen zu sagen, sie aber jetzt nicht tragen könnten, doch eben der h. Geist sie vollständig lehren werde"), — ebendasselbe legt nunmehr uns. apostol. St. nach alttest. Prophetie historisch auseinander. So gewiss hier die Geistesgaben an „die Menschen" der dort verheissenen Sendung des Geistes an die Jünger entsprechen, welche eben nur auf den Hingang Christi zu dem Vater erfolgen konnte (vgl. auch Joh. 14, 16 f. 7, 39 *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα [ἅγιον], ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη*, u. factisch Act. 2, 33 *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς — ἐξέχεε τοῦτο*): eben so gewiss entspricht jenem *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται* nun unser *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*, welches auch nur durch den Hingang (*πορευθεὶς* ob. 1 Petr. 3, 19) zu „den Geistern im Ge-

---

* Hierzu vgl. *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν* ob. 1 Petr. 3, 19 und wiederum V. 22 *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (auch Act. 1, 10. 11 *πορευόμ. εἰς τ. οὐρ.*). So ist das *πορεύεσθαι* zum Vater durch die Station der Hölle (erst hinab, dann hinauf zum Himmel) gegangen.

** Der Sinn des dreimaligen *περί* ohne Art. ist: dass es giebt 1) eine Sünde (der Unglaube der Welt geg. den nunmehrigen Sender des h. Geistes ist der höchste Beweis davon), 2) eine Gerechtigkeit (der Hingang des Gekreuzigten zu dem Vater und in geistige Unsichtbarkeit ist der höchste Beweis davon), 3) ein Gericht (das Gerichtetseyn des Ungerechten in höchster Potenz ist der Beweis davon.)

fängniss" der Tiefe geschehen konnte.* So gehört denn Beides, das *καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* wie das *ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* — die Höllen- wie die Himmelfahrt, — zu jenem triumphirenden *δοξασθῆναι*. Hatte der h. Geist Jesum am Anfange seines Werks in die Wüste geführt, um „vom Teufel versucht" und nicht überwunden zu werden (Matth. 4, 1 ff.), so ist der Herr, nachdem er „es vollbracht", hinabgefahren in die wüsten Tiefen (vgl. u. Ez. 26, 20 חרבות מעולם), dort über den Teufel zu triumphiren. Und noch fortgehend stehn auch hinsichtl. des Verhältnisses zur Gemeine des Herrn die „Geister im Gefängniss" im correlaten Contrast zu dem „heil. Geist", sofern die Bindung und Bannung der bösen Geister negativ ebenso fortdauernd zum Heile der Kirche gereicht wie positiv die Ausgiessung des heil. Geistes, indem er die *πνευματικά* und *χαρίσματα* (als *ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος*) wirkt und giebt (1 Cor. 12 bes. V. 1. 4. 7. 9. 11 vgl. Hebr. 2, 4 — *κ. ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ την αὐτοῦ θέλησιν*). Um des allen willen haben wir in der Höllen- und Himmelfahrt des Herrn zwar polarisch entgegengesetzte, aber gleich nachwirkende Thaten seines Erlösungswerkes zu erkennen.**

Und zwar steht die Höllenfahrt zu der Himmelfahrt, als der Bedingung zur Sendung des Geistes und Spendung seiner Gnadengaben, in noch näherem Verhältniss als der Succession und blossen Contrastes, was die apost. Ausführung des alttest.

---

* Der von Stier (231 f.) versuchten Beweisführung: „dass Chr. die Gaben der Erlösung uns auf dem Wege der Erniedrigung in solchem Kampfe zum Siege, solchem tiefen Hinab vor dem Hinauf erworben habe, das sey die Sache," können wir darum nicht beipflichten, weil die V. 2 angeschlagene *ταπεινοφροσύνη* viel zu fern liegt, um jetzt auf einmal so durchschlagend nachwirken zu können (vgl. auch v. Harl. 363), wozu noch kommt, das die Höllenfahrt diesseit des Standes der Erniedrigung steht, schon triumphatorisch ist und die erste Stufe der Erhöhung bildet. (S. 105 f.)

** S. ob. (S. 106) F. C. p. 613. 788. Vgl. b. Walch l. l. 848 bes. J. Gerhard (*„descendit — propter meritum, ut infernum in nostrum commodum destrueret"*), J. B. Carpzov, Fecht, wie auch selbst Luther in d. (S. 109) angef. Pred. z. Torg. b. Seml., App. ad L. S. p. 390): „welches ist das Hauptstück, Nutz und Kraft, so wir davon haben, dass mich und alle die an ihn glauben weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch schaden kann — dass sich kein Christ davor fürchten darf."

Citates direct zeigt. Dieser Argumentation dient das doppelte *αὐτός* (*ὁ καταβάς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς — καὶ αὐτὸς ἔδωκε* —) sogar auch formell (S. 111), während *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* beides substantiell vermittelt, da einerseits erst aus diesem „Erfüllen des Alls" die wirkliche Machtfülle entspringt, welcher Macht auch die Gaben entstammen, die vom Geist nur übermittelt werden aus dem Verdienst und Schatze des Herrn (Joh. 16, 14 *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*), andererseits aber zu solchem inhaltsvollen *πληρῶσαι τὰ πάντα* das vorgängige *καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* pragmatisch gehörte.

Und eben das ist die hohe Bedeutung der Einführung unserer St., vor allem auch ihrer näher entwickelten alttest. Bestandtheile; um so grösser aber auch das Unrecht, sie entweder (als nichtssagende und dann nur belastende Parenthese) gänzlich exarticuliren zu wollen,* oder, da bei einem Paulus so etwas undenkbar, sie wenigstens aus ihrem eigentlichen Gelenk mehr oder weniger, in jedem Fall aber lähmend zu rücken.** Zugleich kann diese Stelle, wie sie der Schlüssel auch noch mancher anderen ist, vor allem ein neues, unausgesprochene Mittelglieder aufzeigendes, Licht werfen auf die, nur anders intendirte, verwandte Hauptstelle Philipp. 2, 8 ff. (— *διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν — ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ**** πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων — ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός*).

---

* „Mir" — sagt Rück. (S. 180 trotz der exeget. Anerkennung eines „Hinabgehens Christi in die Unterwelt") — „erscheint die St. nur als e. gelegentliche Bemerkung, die ebensogut hätte fehlen können."

** Vgl. z. B. v. Harl. 368: „Er, der aufgefahren ist, um das All mit seiner Gnadengegenwart zu erfüllen, er ist es, der auch die Einen zu diesem, die Andern zu jenem berief [? *ἔδωκε*]. Wie nun Himmel und Erde wieder[?] sein ist, so ist es auch sein Werk in den Einzelnen, kraft dessen er sie macht wozu er will. Ist es aber sein Werk, so kann die Verschiedenheit der Gaben nicht den Zwiespalt, sond. nur die Einheit des Leibes zum Endzweck haben, dessen Haupt Christus ist." Weil so der Schwerpunct auf etwas Anderes als auf das nachdrücklich wiederholte *ἔδωκε* fällt, so müssen der, auf einen andern als ihren eignen Weg, wo der *nervus prob.* direct liegt, gewiesenen apost. Beweisführung erst eingetragene Nebengedanken zum Stützpunct dienen.

*** Auch hierin (*Ἰησοῦς*) deutlicher Bezug auf die Annahme der nun ebenso miterhöhten menschlichen Natur. Vgl. ob. S. 82.

Aus dem Weiteren der apostol. Pericope und Schlusskette haben wir für unsern Zweck nur noch hervorzuheben, zunächst dass die mit solchen Amtsgnaden Betrauten (V. 11) diese nicht für sich haben, sondern zum Behuf „rechter Herstellung der Heiligen“ (πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, letzteres emphatisch), nicht zu persönlicher Auszeichnung, sond. dass es vielmehr gereiche zu e. „Dienstamt“ (εἰς ἔργον διακονίας), und zwar dies „zu Ausgestaltung des Leibes Christi“ (εἰς οἰκοδομην τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, V. 12), wiederum also zu „Heiligung“ der Einzelnen und ihrer organischen Einfügung in das Christuswürdige Ganze der Gemeine. Zugleich tritt nun aber aus dem so gelegten dogmatisch-charismatischen Grundbau der endliche Firsten des von Anfang an vorschwebenden ethischen Baurisses, das schon in dem σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος (V. 3) vorgestellte Endziel hervor, die also constituirte, durch Einheit und Besonderung bedingte christliche All-Einheit in stetig fortgesetztem gleichen Streben vollständig zu realisiren (μέχρι καταντήσωμεν) zur wirklichen Einheit Aller (οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα) im Glauben und Erkennen des Sohnes Gottes, und so zur wahrhaften und völligen Ebenmässigkeit dieses heiligen Leibes mit seinem vollkommnen Haupte Christus (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, V. 13. 15). Wie schon hier mehrere aus der früheren Deduction hervorstechende Ausdrücke wiederkehren,* so klingen alle Stichwörter (näml. als Gaben- und Lebensquell, als Gesammt-Leib mit harmonischer Zusammenfügung und Verbindung zum Erwachsen durch die allseitig ineinander greifende Darreichung je nach Befähigung jedes einzelnen Theiles) endlich zusammen in V. 16 ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου (V. 7) μέρους την αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ: so dass nun das Ganze in der aus organischer Gliederung erstehenden All-Einheit gipfelt, getragen und gehalten objectiv durch den Herrn,

* Und so auch noch im Folg. (V. 15. 16) ἐν ἀγάπῃ, vgl. V. 2; dort aber vor allen πάντες und εἰς, secundär auch μέτρον und πληροῦν, weshalb τὸ πλήρωμα τοῦ Χρ. selbst als „die Fülle der Gnadengaben Christi“ (MEYER) und „die volle Gnadengegenwart Chr.“ (v. HARL.) gefasst wird.

sein Siegen und Spenden, subjectiv durch den Glauben an ihn und die Liebe. War nun überhaupt die „Bewahrung der Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens“ (V. 3) das Thema dieser ganzen Pericope, so steigt dessen Ausführung, auf dem Grunde der Allen gemeinsamen Güter (V. 4. 5. 6 a.), empor in den beiden Säulen der **All-Einheit** und hinwiederum der **Besonderung** (durch Gaben an die Einzelnen zum Frommen des Ganzen): und dieser Doppelpfeiler reicht durch alle drei Gestocke des apostol. Baues: V. 6 (b.) + 7 als die nächste Proposition, V. 8 a. + b. als das prophetische Correlat, und V. 9. 10 + 11 als dessen pragmatische Ausdeutung mit der z. Th. wieder abwärts geneigten, z. Th. Alles krönenden Bedachung V. 12 ff. —

Nach diesem Ueberblick des in harmonischer Kraft hinwogenden Gedankenzuges kehren wir nun ausschliesslich zu den 3 VV. zurück, welche mit alttestamentlichem Fonds die Beweiskraft für die, wie immer, dogmatisch zu unterbauende Moral vom „Trachten nach Wahrung der Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens“ haben.

Für diese 3 VV. (8—10) ergab sich aus dem Bisherigen, dass sie unauflöslich zusammengehören, ihre Würdigung aber als einer blossen Parenthese den Nerv der Rede zerstört und damit ihren prägnanten apostol. Urheber im besten Fall aussergewöhnlich etwas Ueberflüssiges sagen, rhetorisiren und rabbinisiren lässt.

Mit gleicher Sicherheit ist aber auch innerhalb dieser 3 organisch einverwobenen VV. als integrirender Bestandtheil ihres Inhalts die Höllenfahrt Christi zu erweisen.

Ihr Gegensatz in der Auffassung von *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* ist zwar, ausser rein tropischer Abschwächung (ob. S. 102), hin und wieder auch Tod* und Grab,** wiewohl für beides schon das „Hinabsteigen“ in Prosa wenig passen würde (anders und vielmehr für das Gegentheil ist z. B. ארד שאלה Gen. 37, 35); am gewöhnlichsten indessen

* Z. B. Theodoret (*τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς τὸν θάνατον ἐκάλεσεν*), Phavor. AA. s. b. v. Fl. (402 f.) u. v. Harl. (362).

** S. b. Wolf, Rück. (178), v. Harl. (362), Meyer (174).

versteht man unter dem „Hinabsteigen in die untereren Theile der Erde," gegenüber der Höllenfahrt, das Herabkommen auf die (Oberfläche der) Erde, „unterere" genannt nur im Verhältniss zum Himmel.*

Hiergegen ist — noch ausser der „im Glaubensbewusstseyn der Leser geschichtlich feststehenden" Bedeutung dieser Tiefe (MEYER 172 f.) — im Einzelnen namentl. Folgendes geltend zu machen:

1) Der unnütz schwülstige Umschweif des Ausdrucks *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* für das einfache *εἰς* (od. *ἐπὶ*) *τὴν γῆν*, und das bei einem Paulus, wo der leiseste Zug von Bedeutung und Wirkung ist. Hier wäre, im Falle blosser Entgegensetzung von Himmel und Erde, zunächst der Comparativ *κατώτερα* mindestens fade. Nimmt man ihn dagegen in Bezug auf die Erde selbst comparativ, dann wird der Genitiv *τῆς γῆς* einfach nur das Ganze nennen, wovon hier „die untereren Theile" in Betracht kommen,** eben als das Unterirdische im Gegensatz des Oberirdischen (vgl. Philipp. 2, 10 *ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*), s. ob. S. 104.*** Auch würde, wofern die Erde überhaupt d. h. nach ihrer Oberfläche bezeichnet werden sollte, die Präpos. *εἰς*, welche grade mehr auf Inneres weist,**** gegen eine andere (nam. *ἐπί*) vertauscht

---

* Ob. S. 102. S. b. WOLF, v. HARL. 363; als Genit. appos. (explic.) auch WIN. 470 („nämlich nach der Erde, od. welche die Erde bildet"), v. HOFM. a. O. 2, 1, 487; früher auch STORR, Opuscc. ad. int. L. S. III, 311 „*in inferiores partes, nempe terram.*"

** Nicht nur künstlicher, auch bedenklich möchte es seyn, den Genitiv mit RÜCK. u. MEYER selbst erst von der Comparativform (Tieferes als die die Erde) abhängig zu machen, wobei *ἡ γῆ* ungewöhnlich nur als Erdoberfläche im Gegensatz ihres Innern stünde.

*** Den Comparativ selbst noch steigernd LUTHER „hinuntergefahren in die untersten Oerter der Erde," wie Ps. 63, 10 (9) für תחתיות הארץ LXX (*εἰςελεύσονται εἰς*) *τὰ κατώτατα τῆς γῆς*. Doch sollte man e. solchen Superlativ an uns. St. auch nicht grade vermissen (v. HOFM. a. O. 487), da er im Compar. miteingeschlossen ist, dieser aber zugleich das Verhältniss zu dem Woher (d. h. nicht dem Himmel, wogeg. ob. S. 102), ja auch schon zu dem folg. Wohin (*ἀναβ. ὑπεράνω π. τ. οὐρανῶν*) markirt. Uebrig. könnte bei einmal vorgefasster Meinung auch sogar der Superlat. wieder die Oberfläche der Erde als Gegensatz aufdrängen.

**** Geg. v. HOFM. a. O. 487. Anders ist *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*

seyn. Endlich steht dieser Fassung auch der Plural τὰ κατώτερα μέρη τ. γ. und dabei auch noch dieser Zusatz μέρη („Theile") selbst entgegen, welcher theils critisch gesicherter ist (LACHM. mit A B C u. v. a. HSS.) als sein Ausfall,* theils auch exegetisch den Gegensatz nicht etwa nur zum relativen Ganzen der Erde bildet, sondern auch zum nachfolg. absoluten „Ganzen" des Weltalls (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα V. 10) immer vorbereitet. Warum denn sonst nicht einfacher wenigstens εἰς (ἐπὶ) τὴν κατωτέραν γῆν? Dieses alles tritt in harmonisches Licht, wenn „die untereren Theile der Erde" den Gegensatz ihres Oberen bilden.**

Zu diesen rhetorischen Gründen kommt bei Erhärtung der Höllenfahrt aus uns. St. auch noch von logischer Seite

2) die Nutzlosigkeit der ganzen Beweisführung dafür, dass Christus zur Erde herabgestiegen (V. 9), daraus, dass er gen Himmel gefahren (V. 8. 10), theils an sich, da ersteres allen Lesern wohlbekannt war, bei Uneingeweihten oder Zweiflern aber vielmehr das Substrat und Majus der Himmelfahrt erst selbst des Beweises bedurft haben würde; theils auch in Betreff des hieran zu knüpfenden, weiteren (ethischen) Beweisganges, welcher so mehr gestört und unterbrochen als gestärkt und befestigt würde. Jedem abweichen-

---

(Joh. 3, 19 ö.), od. wo γῆ Land ist (Matth. 2, 20 f. Joh. 3, 22), und das Gehen von der Erde εἰς τ. οὐρανόν (Luc. 2, 15). Eigenthüml. ist nur βάλλειν εἰς τ. γῆν (Luc. 12, 49. Apoc. 8, 5. 7. 12, 4. 9), wo εἰς gegen, und so dann auch wohl 9, 3.

* HOLZH., obwohl überh. keinen *descens. Chr. ad inf.* in der h. Schr. anerkennend, bemerkt dennoch (S. 107) aufrichtig: „viele crit. Autoritäten lassen μέρη weg, unstreitig aus keinem andern Grunde, als weil es die Erklärung vom Scheol zu begünstigen schien."

** Die singuläre Erkl. von τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς als Mutterleib (FAGIUS, STRIGEL., s. b. WOLF, FISCH. *de vit. Lex.* prol. II, 9 sq., v. HARL. 362 cet.) kann im Hinblick auf Wortlaut u. Zusammenhang uns. St. nur als Caprice gelten, ebensowie etwa die entgegengesetzte von Ps. 139, 13 אתה קנית כליתי תסכני בבטן אמי in Verbindung mit V. 15 עשית בסתר רקמתי בתחתיות ארץ, wo בתחתיות ארץ, zudem im Parallelism. mit בסתר, vom „geheimsten, verborgensten Winkel, so verborgen wie in den Tiefen der Erde", vgl. Hiob 1, 21 (v. Ew.). S. u. S. 127.

den Exegeten (vgl. ob. S. 118 Rück.) müssen die VV. als eine müssige und dann besser ausfallende Parenthese erscheinen.

Bilden schon diese Bemerkungen gegen die gangbare anderweitige Auffassung eine indirecte Verstärkung der unsrigen, wo sich Ausdruck und Sache im Kleinsten und Grossen decken, so wird das Verständniss uns. St. von d. Höllenfahrt aber auch noch positiv dadurch empfohlen, ja geboten, dass erst mit ihr sich Alles von aussen und innen ohne Zwang und trefflich in einander fügt.

A) Aeusserlich näml. wird der meist auch von den Gegnern im apologetischen Interesse angezogene Vergleich des hebr. תחתיות הארץ für *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* jetzt erst wirklich berechtigt, da jener eigenthümliche alttest. Ausdruck überall nur vom Innern der Erde steht. So mit בוא (dahin eingehen) Ps. 63, 10 „sie zu Zerschmettrung suchen meine Seele: werden kommen בתחתיות הארץ“, d. h. eben „in die Hölle.“* Ganz so auch ארץ תחתיות oder ארץ תחתית als Unterwelt, theils im fortschreitenden Parall. mit Grube (בור**) Ez. 26, 20 והורדתיך את יורדי בור אל עם עולם והושבתיך בארץ תחתיות בחרבות מעולם את יורדי בור, und so auch 32, 18. 24; dann 31, 14 vgl. 18; theils gradezu im synonym. Parall. mit Hades (שאול) 31, 16 בהורדי אתו שאלה את יורדי בור וינחמו בארץ תחתית וגו׳. Und auch selbst Jes. 44, 23 רנו שמים כי עשה יהוה הריעו תחתיות ארץ פצחו הרים רנה וגו׳ ist תחתיות ארץ (LXX *τὰ θεμέλια τ. γῆς*) keine müssige Umschreibung der Erde, im Gegensatz des Himmels, sond. a. A. von Knobel richtig erklärt als „Prosopopöie der ganzen Welt — näml. *a*) der Himmel und die Unterwelt, also die höchste Höhe und tiefste Tiefe,*** dann *b*) die Erdfläche mit ihren Bergen, Wäldern und

---

* LXX ob. S. 121 *εἰςελεύσονται εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς*; Del. (Ps. I, 470) „das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe.“

** Vgl. auch Ps. 88, 7 בור תחתיות parall. m. Finsternissen, Abgründen (מחשכים מצלות).

*** Meint v. Harl. (363) in Scheol keinen Jubel zu finden, so bezeugt ihn (im A. T. nur prophetisch) von der Zeit des N. B. Philipp. 2, 10 f.: *πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων κ. ἐπιγείων κ. καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χρ. εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.*

Gewächsen": also schon hier jene auch paul. Trichotomie der Welt (S. 108). — Aber auch

B) innerlich wird die Erfassung uns. St. von der Höllenfahrt durch den Gang der apostol. Beweisführung zur unausweichlichen Nöthigung. Hier gilt es vornehmlich folgende Puncte.

1) Wie die WW. des prophet. Citats *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* vom Apost. durch *ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους κ. τ. λ.* eine weitere Ausdeutung empfangen, um so mehr steht zu erwarten, dass auch die im alttest. Correlat noch voraufgehenden *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* in der Ex- und Application gewiss ebenfalls ihre besondere authentische Verwendung erhalten werden. Ohne die auf die Höllenfahrt würden sie aber in der That ohne alle Deutung bleiben. Nehmen wir dagegen die ohne Zulassung der Willkür einfach hierzu übrig bleibenden WW. *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* als eine solche authentische Erklärung des noch restirenden alttest. Citattheils, so lässt hinwiederum letzteres keine andere Auffassung zu als die eines Triumphs, und zwar, wie die apost. Deutung näher angiebt, eines Triumphs in der Unterwelt. — Ferner

2) bildet das zeitlich wie örtlich dem *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς* oder kürzer dem *καταβάς* nach- und gegenüberstehende *ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (was, beiläufig, als Gegensatz der blossen Erde ein ebenso überschwenglicher Ausdruck wäre, als es *τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς* für die blosse Erde war S. 121) ein wirklich polarisches, herrliches und einziges Gegenüber des *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς*, sobald dies im eigentlichen und vollen Sinne des Hinabfahrens in die Unterwelt genommen wird.* Endlich entspricht diese Erklärung namentl. auch noch

3) dem *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, wozu, wenn im Vorausgeh. eine wirkliche und volle Umspannung des dreitheiligen Weltalls nicht enthalten wäre, das dritte Stück der *πάντα*, d. h.

---

* Das Gegenüber von Himmel und Hölle ist der Schrift auch sonst geläufig, s. z. B. ob. Jes. 44, 23; 14, 13—15; Matth. 11, 23 (*ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης, ἕως ᾅδου καταβήσῃ*), Luc. 10, 15.

eben die Unterwelt, fehlte. So liegt denn nun grade in diesem finalen (*πληροῦν*) *τὰ πάντα* der Schwerpunct der Beweisführung aus der Höllenfahrt für das Vorangehende von Sieg und Spenden (ob. S. 115—118), hiermit aber auch für die Besonderung und die Allgemeinheit dieser Gaben (S. 111), somit auch für die All-Einheit, den Ausgangspunct der ganzen apostol. Vorlage. Die dogmatisch-thatsächliche All-Einheit der Christenheit führt zur ethischen All-Einigkeit, welche sich ebenso aus den für Alle gleichen Heilsgaben (V. 4—6) wie den zwar nicht bei allen gleichmässigen (V. 7. 11), doch indirect auch wieder Allen gewidmeten (V. 8. 12) Gnadengaben Christi auswirken soll zur Voll- und Ebenbürtigkeit und harmonischen Einheit des vollkommnen Leibes Christi (V. 12—16).

Soll also nun eben auch die Besonderung in den Erweisungen der Gnade Christi, wo diese nur den Einzelnen zu Theil werden, dem Auf- und Ausbau des christl. Gesammtleibes dienen, so ist damit der Beweis für das Thema — das „Trachten nach Wahrung der Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens" (V. 3) —, nachdem es zuvor auf die Allen gleichmässig eignenden positiven geistlichen Besitzthümer gegründet worden (V. 4 — 6), auch negativ vervollständigt. Hiermit tritt zu der in den gemeinsamen Gütern gegebenen und gewordenen Einheit auch noch die ethisch werdende und wachsende.

Doch ist dies Alles nur die Umkleidung des uns zunächst vorliegenden exegetisch-dogmatischen Objectes. Nach der organischen Gedankenreihe aber ebenso wie nach dem Wortlaut ist in Ephes. 4, 9 die Höllenfahrt und in ihrer Consequenz V. 10 die Ubiquität auch des Leibes Christi unwidersprechlich enthalten. Auch steht die Höllenfahrt hier der Himmelfahrt ebenso gegenüber als oben im Eingange bei Petrus (1 P. 3, 19—22 mit dem bedeutsamen Schlusse *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*), wonach wir denn guten Grund hatten zu sagen: Beide apostolische Säulen tragen das dunkle (zugleich aber auch die 3 Grabestage aufhellende) und tiefe Dogma der öcumenischen Symbole.

Zur vollen Verwerthung der hier durchgeführten Auslegung gehört schliesslich noch ein Rückblick auf die kirchlich bedeutsam gewordene Geschichte dieser Stelle und ihrer Exegese. Diese bildet ein Wahrzeichen am Wege, wo er sich spaltet, eine Höhe, von welcher Flüsse ausgehen nach Osten und Westen. Eben diese beiderseitigen Strömungen haben ihre je besondere confessionelle Färbung. Folgen auch hin und wieder Einzelne in dieser Frage einem andern als ihrem Kirchenpanier, es sind doch immer nur vereinzelte Erscheinungen. So muss in dem Auseinandergehen an dieser Stelle etwas Principielles liegen.

Es kurz zu sagen: die Auffassung der St. „Ephes. 4, 9 von der Höllenfahrt" ist die antike und conservative. Ihr gehören wesentlich an die Väter, s. b. König, Chr. Höllenf. 25 u. Meyer 173 (Irenäus), b. v. Harl. 362 f. (nächst Act. Thom., Tertull. ob. 106, Hieron.; Pelag., vgl. 106, Ambros.); „die grosse Mehrzahl der cathol. Ausleger" (auch Erasm. *„debellatis inferis"*); ebenso dann auch „die meisten luther. Theologen" (König a. O.), mit ihnen Beng. u. von den Neuern „u. V. auch Rück.,* Olsh., Del.,** Lechler, v. Ew., v. Baur" b. Meyer, und dieser selbst (3. Ausg. S. 173. vgl. 170).

Ist demnach die Auffassung uns. St. von Christi Höllenfahrt im Ganzen und Grossen die catholisch-lutherische, so die entgegengesetzte unter mannigfachen Nuancen (ob. S. 102. 120 vgl. Walch a. O. 844) von bloss irdischer Erniedrigung wesentlich die Anschauung der Reformirten (König a. O., Rück. 178 vgl. ob. S. 109), voran Calvin.: *„hoc vero inepte torquent quidam vel ad limbum vel ad inferos, quum de praesentis tantum vitae conditione agat Paulus;"* AA. s. b. Wolf, Walch 845 (Anglic.), v. Harl. 363, Meyer 173; ob. 121.***

---

* Rück. (179) „weiss nicht, ob eine ganz unbefangene, Dogmenscheu so sehr als Dogmensucht vermeidende, Betrachtung zu einer andern Ansicht führen könne, als dass der Ap. hier von einem Hinabgehn Christi in die Unterwelt reden wolle."

** Zuletzt Ps. I, 470 („das Erdinnere = Unterwelt").

*** Unt. ihnen auch J. F. Fischer, *de vitiis Lex. N. T.* prol. II, dessen erster Grund ist, dass im N. T. überh. keine Höllenfahrt Chr. gelehrt werde,

Ist so diese Schriftstelle gewissermaassen zu einem kirchlichen Schibboleth geworden, so muss die scharf gruppirte exegetische Differenz einen weiter hinabreichenden Grund und Boden haben. Freilich kann die Schriftauslegung an sich nicht confessionell seyn, so wenig als durch die Natur des Kindes die Mutter normirt wird, wenn auch immer eine Wechselwirkung zwischen beiden stattfindet. Auch die Confession ist kein blosses Kleid, sie ist Habitus und Character, noch in ihren letzten plastischen Ausgängen idiopathisch. Die schlechthin deutsche, weil in Deutschland geborene und deutscher Gemüthstiefe und Wissenschaft entsprechende Confession ist die lutherische. Der ihr eignende strenge Wahrheitssinn *(sensus veri)* bewährt sich, nach Erweis der oben geführten Untersuchungen, auch an unserer schiedsrichterlichen Stelle. Wie nun das Wort Gottes überhaupt als solches in sich organisch ist, so wird das Bekenntniss, welches Gottes Wort treulich und allseitig zur Entfaltung bringt, einfach hierdurch in Consequenz mit sich selber bleiben. Gilt es ja auch hier nicht nur jenes heilsgeschichtliche Dogma von der Höllenfahrt, das auch anderwärts gesichert ist; durch das lebendige Medium unserer St. hindurch werden von ihm auch noch ganz andere, topographisch scheinbar entlegene Nerven der Lehre sympathisch berührt, vor allen der specifisch lutherische Glaubenssatz von der Ubiquität des Leibes Christi (ob. S. 109 f.) mit seinem (bes. sacramentalen) Zubehör dadurch motivirt und gestärkt.

Ist also bei Auffassung uns. apostol. Ausspruchs zunächst die luther. Kirchengemeinschaft mit der catholischen einstimmig gegen die reformirte; so scheiden sich doch an demselben heil. Worte auch die ersteren beiden wieder von einander,

---

wogeg. er, die Symbole zurechtstellend, bei den „*interpretes LL. DD. paulo humaniores*“ die Erkl. vom Mutterleib (ob. S. 122) findet, sich selbst aber schliessl. für die Herabkunft zur Erde entscheidet, „*nam μέρη sunt fines*“ (— besonders auffällig in e. Schrift *de vitiis Lex.*). — Ob v. Harless persönlich noch jetzt dieser Ausl. zugethan sey, geht aus d. neuerlichen Wiederabdruck s. Commentars nicht hervor, da er „an der Ansicht auch da, wo er sie jetzt nicht mehr theilt, grundsätzlich nichts geändert hat“ (1858. Vorw. XV). Dagegen steht zu ihr v. Hofm. a. O. 2, 1, 482 ff. (bes. geg. v. Baur u. Baumgarten).

indem die cathol. Kirche — entgegen der unsrigen (ob. S. 106. 109) — nur ein Hinabfahren der Seele Jesu lehrt,* mithin auch nicht jene unsre Consequenz, ebensowenig aber auch den apostol. Schluss ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα mitziehen kann, welcher selbst wieder mit der, uns. ganze St. durchwaltenden und krönenden, Folgerung von der aus πληροῦν τα πάντα und dessen pragmatisch nothwendigen Prämissen erst resultirenden Macht des Nieder- und Aufgefahrenen über die Fülle der Gnadengaben zusammenhängt, womit er durch die Einzelnen die Gemeine auferbaut; was hinwiederum erst das Fundament bildet von der All-Einheit auch in der Besonderung und zuletzt vom thematischen σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (V. 3). Dieser gedanken- und kunstreich so vielfach über einander gewölbte Bau würde mit Hinwegnahme jenes Unterirdischen in sich zusammenbrechen und dann namentl. V. 8—10 nur als Steine im Wege liegen (S. 123). Doch gilt es eben bei Ephes. 4, 9 ff. noch viel mehr als die Höllenfahrt, Dogmatisches und Ethisches, dieses Mehr aber auch nur durch sie, und beides auch nur kraft unserer Stelle, durch welche sich dann zuletzt in grösseren Maassen selbst an den Confessionen der Kirche bewährt jene Grundeigenschaft des Wortes Gottes (Hebr. 4, 12), dass es „lebendig und kräftig ist und schneidender über jedes zweischneidige Schwerdt, und durchdringend bis zu Scheidung von Seele und Geist, auch von Gelenken und Mark, und schiedsrichterlich über Herzens-Gesinnungen und Gedanken."

---

* Cat. Rom. I, 2, 7 §. 103 „*ipsam animam re et praesentia ad inferos descendisse*", nach Thom. Aq. b. WALCH l. l. 843 sq.

IV.

DIE ZEICHEN UND ZEITEN DER ZERSTÖRUNG JERUSALEMS UND DES WELTENDES

(NACH DER WEISSAGUNG DES HERRN MATTH. XXIV.

Der Blick in die Zukunft wie in die Vorzeit ist dem Menschen verschlossen, bis ihm von jenseit der Grenzlinien seines persönlichen Gesichtskreises Mittheilungen darüber zukommen.

In die Vergangenheit führen ihn Denkmäler zurück, schriftliche und sachliche, durch Menschenhand oder die Natur errichtet. Kunde von den ersten Dingen und den Tagen der Schöpfung konnte er nur durch übernatürliche Erleuchtung (retrospective Prophetie) empfangen. Nach der Zukunft hin giebt es wohl auch Wegweiser, Vorzeichen auf morgen (Matth. 16, 2 f.). Was hier indess über Ahnung hinausgehn und, wie dort bei der Schöpfung*, Besonderung der Bilder enthalten soll, das steht gleicherweise ausserhalb der Tragweite des menschlichen Auges und Geistes und kann

---

* Gen. 1, 4 ויבדל אלהים בין וגו׳, V. 6 ויהי מבדיל בין וגו׳, V. 7 ויבדל בין וגו׳, V. 14. 18 להבדיל בין וגו׳.

darum ausschliesslich eben auch nur durch Offenbarung (Prophetie) entschleiert werden.

Die biblische Offenbarung lässt uns auch in die Ferne der Zukunft bis zu den letzten Dingen schauen. Er selbst, welcher sie vollziehen, dessen Wiedererscheinen ihren hehren Mittelpunct bilden wird, hat den Seinen erweckliche Belehrungen darüber hinterlassen. Die zusammenhängend vollständigste Skizzirung der Zukunft seines Reiches bis zum Aufhören der Zeit enthalten aus seinem untrüglichen Munde die hochberühmten eschatologischen Reden Matth. Cap. 24. f.*

Die rechte Auslegung der hier authentisch gegebenen Umrisse von den letzten Dingen wird darin, wenn sie aus der Vogelschau immer zugleich das Ganze und dessen feine Gliederung wahrnimmt, keine Confusion,** sondern Entwicklung der Dinge sehen, welche zur Orientirung von derselben Bedeutung ist als die Phänomene selbst. Kein dampferfüllter Fackelzug, ein gestirntes Firmament ist es, was wir schauen. Der Prophet entwölkt es, welcher Zeit und Welt, Erde und Himmel in seiner Hand selbst trägt. Wohl haben die Seher des A. B. zuweilen mehr als Einen Stern, sich deckend, zusammengeschaut, vor allem aus den in gleicher Linie bevorstehenden Epochen der Zerstörung Judäas (Jerusalems) und der Welt, wenn schon auch dies für uns daran erkennbar ist, dass in diesem Falle der prophet. Ausdruck, über die erstere (dann nur Typus der letzteren) hinausgreifend, selbst darüber hinausweist und seiner vollkommnen Erfüllung noch harrt (wie Jes. 65 f.). Sollte aber eine solche perspectivische Deckung auch noch in den selbst vorgerückten Zeiten des Neuen B., auch bei dem Propheten sich finden, „dessen Augen wie Feuerflamme" (Apoc. 1, 14. 2, 18), dem Sohne Gottes?*** Es berührt dies ebenso die Unerschütterlichkeit des Glaubens an seine Allwissenheit und Güte wie die Möglichkeit sicherer

* Kürzer in den Parall. Marc. 13, Luc. 21 vgl. 17. — Die einschlagende Lit. in den Commentt. (de Wette-Messner, Matth. 1857. S. 295 ff.; Meyer, Matth. 1858. S. 433 ff. 437).

** Vgl. b. Dorner, *de orat. Christi eschatologica* (1844) P. I. p. 10 sqq.

*** Ὁ προφήτης προφητῶν καὶ κύριος παντὸς προφητικοῦ πνεύματος. Clem. Al. (*quis div. salv.* 6).

Orientirung, den Zweck seiner Offenbarungen (Matth. 24, 33). Liegen allerdings auch hier noch der Fall Jerusalems und der Welt in der Linie der Zukunft, ja scheint sich beides noch immer hie und da perspectivisch zu berühren und mit einander zu verschlingen, so ist letzteres doch nur durch Anlass und Maasgabe der von aussen her diese Schilderungen hervorrufenden combinirten Fragen bedingt, beide Catastrophen aber durch Zusammenhang und Ausdruck unverkennbar auch wieder unterschieden, nirgends in einander wirklich verschoben. Ist die Zertörung der h. Stadt auch hier Folie des Weltuntergangs, als „seine blutige und feurige Morgenröthe“ *, so gereicht sie nicht nur dem letztern zur (typischen) Verdeutlichung, sondern durch Abhebung beider von einander auch sich selber.

Ein in mehrfacher Hinsicht wichtiger Umstand ist dabei die Vermeidung der Einseitigkeit, nur Einen Evangelisten an sich zu erklären, wenn auch immer nur Einer, hier Matthäus, die Basis bleiben wird. In dem Maasse als die Auslegung durch die Synopse schwieriger wird, empfängt sie auch mehr Licht und Wahrheit. Für das Christenthum ist ja doch mit den Ergebnissen aus Einem Evangelisten nichts gewonnen, wenn die andern nicht damit stimmen. Jede scheinbare Störung erweist sich aber zuletzt als eine Zurechtstellung und Förderung. Die Probe der richtigen Rechnung ist und bleibt die exegetisch ungezwungene Harmonie aller mit allen. Erst die sich innig vertiefende Aufstellung eines evangelischen Mosaiks mit Verwendung der Steinchen und Stifte aller Evangelien ergiebt ein volles, klares, gerundetes Lebensbild. —

Achten wir nun zunächst auf die, allenthalben gleich geschilderte, Situation und den mit ihr gegebenen besondern und leitenden Anlass zu diesen prophetischen Enthüllungen.

Wir stehn an der Schwelle des letzten, inhaltsschweren Ostern des Herrn, zu dem er nach Jerusalem gekommen.

* Del. Br. an d. Hebr. 1857. S. 492. — Jerusalem, nach der heiligen und höheren Anschauung die Metropole des Weltkreises, wird einst auf der neuen Erde (Apoc. 21) auch das Centrum der Ewigkeit seyn, doch eben nur das „neue Jerusalem vom Himmel“ und in diesem Sinne die alten Weissagungen erfüllend.

„Er muss wirken die Werke Dess der ihn gesandt, so lange es Tag ist: es kommt eine Nacht, da niemand wirken kann," Joh. 9, 4. Am Tage ist er in der Stadt, im Tempel: so vom Einzuge an (Matth. 21, 10. Marc. 11, 11. Luc. 19, 41) und weiter (Matth. 21, 12. 18. 23. Marc. 11, 15. 20. 27. Luc. 19, 45. 47. 20, 1), nachdem er die Nacht draussen in Bethanien zugebracht (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11. 19. Luc. 21, 37 f.). So auch am letzten Tage, da seit der Ortsbestimmung als im Tempel Matth. 21, 23., wo er zu Versammlungen verschiedener Art redete (vgl. V. 45 ff. 22, 16 ff. 23 ff. 34 ff. 41 ff. 23, 1 ff. wie auch d. Gotteskasten Marc. 12, 41. Luc. 21, 1), eine Veränderung des Orts bis zum Schlusse des 23. Cap. Matth. nicht bemerkt ist, wonach die Prophetenmörderin Jerusalem zur Wüste werden und sie Ihn nicht sehen sollten, bis sie einst, als Messias ihm huldigend, sagen würden: „Gelobet sey der da kommt im Namen des Herrn!"

Dem entsprechend heisst es nun: „Und heraus trat Jesus und ging hinweg von dem Tempel, und herzu traten seine Jünger, aufzuzeigen ihm die Bauten des Tempels" (Matth. 24, 1; „siehe was für Steine, was für Bauten!" Marc. 13, 1 — und „Weihgeschenke" Luc. 21, 5). „Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Nicht sehet ihr dieses alles!* Wahrlich ich sage euch, nimmermehr wird gelassen hier** werden Stein auf Stein, der nicht wird abgebrochen werden!"

Darauf gingen sie weiter bis zum Oelberge. Da setzte

---

* D. h. in seiner ganzen Ausdehnung und Entwicklung bis zur Vollendung (was namentl. die LA. ταῦτα πάντα Lachm. hervorhebt; s. u. z. V. 33. 34) — sehet gleichs. nicht auch den Avers dieses Schaustücks! Dadurch werden die nächsten Worte und auch selbst weiter die Jüngerfrage (s. u. b. Marc. 13, 4 ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι, Tisch. τ. συντ. πάντα) vorbereitet. — Die Auffassung als Frage: „sehet ihr nicht das alles?" (Luth.) will zu der vorausgeh. Hinlenkung seines Blicks durch die Jünger nicht passen. Ebenso ziehen wir uns. frühere Vermuthung zurück, zu interpungiren: οὐ! βλέπετε π. τ. (τ. π.). Noch andere, grammatisch od. sachlich unmögliche, Erkll. in d. Commentt.

** Ὧδε nach dem Folg. wohl nicht nur auf den Tempel, sondern auf die ganze in Sicht stehende, mit jenem zugleich der Verwüstung u. Schleifung preisgegebene h. Stadt zu beziehen.

Jesus sich nieder, und wiederum traten seine Jünger zu ihm, nach Marc. 13, 3 die Vertrauteren Petrus, Jacobus und Johannes mit Andreas, die ihn als solche bei Seite (*κατ' ἰδίαν*) fragten: „Sage uns, **wann** wird dieses (die Zerstörung von Tempel und Stadt) seyn (*πότε ταῦτα ἔσται*)? Und welches ist das **Zeichen**, wann im Begriff steht dieses zu geschehen" (*τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι* Luc. 21, 7) oder „dieses alles vollendet zu werden" (*ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι* Marc. 13, 4)? Wofür Matthäus: „Welches ist das Zeichen Deiner Wiederkunft" (*τί το σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας*, — worauf eben der Schluss des vor. Cap. geführt hatte) — „und der Vollendung der Welt" (*καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*, — womit die Jünger den Untergang dieses Tempels, dieser Stadt, wie es alles historisch und optisch vor ihnen dalag, wohl identisch glauben konnten*)? — Diese zweite Frage selbst (b. Matth.) darf indess nicht wieder in zwei verschiedene Fragen zerlegt werden,** wozu nicht nur die Wiederholung des *τί* (*τὸ σημεῖον*, wie Ebr. p. 14 selbst anerkennt), sond. noch dringender die von *τῆς* (fehlend b. Lachm. u. Tisch.***) vor *συντελείας τ. αἰῶνος* unerlässlich wäre; vielmehr fallen hiernach Wiederkunft Chr. und Weltende auch linguistisch in Eins zusammen. Zugleich liegt in *τῆς σῆς παρουσίας*, statt des concinneren *τῆς παρ. σου*, ein besonderer Nachdruck, welcher

---

* „*Hoc quasi jure suo sumentes, non posse non templi eversionem in illud incidere tempus, quo Jesus Messias prodeat et ad finem vergat ὁ αἰὼν οὗτος*", Fritzsche 698, — geg. Ebrard, wissensch. Crit. d. ev. Gesch. 2. A. 497, u. Lange, BW. Matth. 340. — S. sogl. mehr.

** Ebrard, Diss. *advers. erron. nonnullor. opinionem qua Christus Christique apostoli — existumasse perhibentur fore ut universale judicium ipsorum aetate superveniret*, 1842. p. 12: „*Tria enim, quae Jesu explananda proponebantur, Matthaeo auctore fuerunt:* 1) *πότε ταῦτα ἔσται* (*nim. coll. v. 2 eversio templi*); 2) *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας*; 3) *τί το σημεῖον τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*." S. unt. Ebenso bereits Grot.: „*Matth. distinguit hanc quaestionem [de τ. παρουσίᾳ] non minus a tertia quam hanc et tertiam a prima; et Christus — distinctis quaestionibus distincte respondet, primae ad comma usque 23, secundae inde ad c. 30, postremae in seqq.*" S. auch b. Wolf, Cur.

*** Geg. Fritzsche, welcher den Art. verlangt, s. Win. 115.

durch die folg. Warnung vor Pseudo-Messiasen noch mehr hervortreten wird.

Da jedoch Marc. und Luc. nur die Frage nach dem Wann und dem Zeichen der Erfüllung haben (ohne directe Benennung der *παρουσία* und der, indess im *συντελεῖσθαι* des Erstern angedeuteten, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*), so nöthigt uns die gewissenhafte Synopse der 3 Evv. zu der Annahme, dass die, bei den einzelnen Evangelisten nur verschieden concentrirte, Frage der Jünger nicht allein nach dem Zeichen, d. i. An- od. Vorzeichen (dem Woran), sondern auch nach der Zeit (dem Wann)* — also die Frage nach **Beidem** sich auf **Beides**, d. h. auf das Ende sowohl Jerusalems als der Welt, erstreckt habe, das sie eben nur simultan möglich dachten, als *finis Urbis et Orbis.* Diese Auffassung wird dann auch durch die entsprechende Antwort Jesu bestätigt, zu deren vollem und reinem Verständniss jene von Belang ist.

Bei dieser Beantwortung der so näher vereinbarten Fragen nach dem Wann und dem Vorzeichen des Falles der Stadt und Welt begegnet Christus vor allem der in solcher Zusammenstellung und Formulirung beider Fragen enthaltenen Meinung, dass gleichzeitig mit der Tempelzerstörung seine Wiederkunft eintreten werde (vgl. Matth. V. 4. 5). Vielmehr sondert er beide Fragen, die nach dem Untergange der Stadt und die nach dem mit seiner Wiederkunft verbundenen Ende der Welt, deren erstere nach ihrer Bedeutung der letzteren weit nachsteht und in diesem Maasse, als das Minus, kürzer behandelt wird. Auf die letztere richtet sich daher auch schon — I. die warnende Einleitung, welche in wenigen kräftigen Zügen die Anfänge und Vorzeichen des **Endes** (*τὸ τέλος*) **im Allgemeinen** schildert (Matth. 24, 4—14). Darauf wird II. die in der Jüngerfrage durch die Situation zunächst berührte **Stadt** auch zunächst ins Auge gefasst, und zwar besonders nach dem **Vorzeichen** ihrer Zerstörung, in welchem ausser dem Wann eine wichtige Weisung schon liegen werde (V. 15—18).** Hiermit aber, als einer Folie der grösseren Ca-

* Zeichen und Zeiten schon bei d. Schöpfung verbunden Gen. 1, 14 והיו לאתת ולמועדים, vgl. u. V. 29.

** S. K. Wieseler, Gött. Vierteljahrschr. 1846. II, 183 ff. bes. 185.

tastrophe, verschmilzt nun — III. der Uebergang zum **Ende**, oder zur **speciellen** Ausführung der **Vorzeichen** und danach der Erscheinung der **Parusie** selbst (V. 19—31). Nach dieser zweiseitigen Erschöpfung der Frage über die Vorzeichen (σημεῖον) der beiderseitigen Catastrophen wird endlich — IV. ebenso, und in gleicher Ordnung, auch noch über das **eigentliche Wann** (πότε) **beider** gehandelt (*A.* V. 32—35; *B.* V. 36 ff.). — Dies der vorläufige Ueberblick dieser eschatologischen Rede, dessen ausschliessliche Richtigkeit die Erörterung des Einzelnen nachzuweisen haben wird. Dass Christus damit aber nicht einer unfruchtbaren Wissbegierde Nahrung, sondern heilsame und erweckliche Mahnungen habe geben wollen, wird theils der Inhalt dieser Enthüllungen selbst, theils schon das, im Weiteren sich wiederholende, erste Wort darthun.

Die erschütternde Rede beginnt nämlich mit der Warnung (Matth. 24, 4 f. Marc. 13, 5 f. Luc. 21, 8): „Habt Acht, dass nicht jemand auch irreführe! Denn Viele werden kommen auf Meinen Namen, sagend: Ich bin der Christ! (und die Zeit ist nahegekommen! Luc.) und werden Viele irreführen." — Offenbar ist das noch keine Antwort auf eine der beiden Fragen, weder nach dem Wann noch dem Wie. Dagegen leuchtet daraus hervor, dass, mit vorläufiger Zurückstellung der localen Frage um Stadt und Tempel, der h. Prophet an die nächstanregenden, d. h. letzten Worte der Jünger, von dem σημεῖον seiner Parusie und des daran geschlossnen Weltendes, anknüpft, da er von After-Messiasen redet, die sich für ihn, als Wiedergekommnen, ausgeben würden.* Das aber ist hier noch kein Vorzeichen seiner Wiederkunft, wie die Einführung der Worte zeigt. Anders ist es später Matth. V. 11 und noch mehr V. 23—25, wo After-Christi und After-Propheten mitten in die Signatur der Periode vor der Parusie zeitlich (τότε), dabei aber nicht zum zweiten-

* Vgl. Ebr. Diss. p. 16: „*Fortasse miraris, quanam de causa Jesus, missam faciens priorem interrogationem, alteram promserit agendam. Sed enim pluris erat, praemonere suos, ne spiritualibus periculis succumberent, quam suppeditare quod juvaret curiosos. Isti tempora scire curabant; Ille a temporalibus ad res aeterni momenti oculos eorum erexit*" cet.

und drittenmal auftreten.* Wie vielmehr auch im Folg. einzelne neue An- und Einsätze mit einigen Vorworten eingeleitet werden (V. 19 f. 29. 32), so vornehmlich auch hier am Anfang. In diesem voraufgehenden Warnungsworte, weiterhin immer wiederklingend, liegt ja eben das innere Motiv und daher auch eine Spitze der nachfolgenden positiven Eröffnung, d. h. des Unterrichts über die rechten Vorzeichen. Auch scheidet sich von V. 4. 5 der folg. V. *μελλήσετε δὲ ἀκούειν κ. τ. λ.* (Kriege cet.), womit allerdings schon Vorzeichen angegeben werden** und daher in die eigentliche Beantwortung der Fragen eingetreten wird, durch aber (*δέ*, nicht etwa *οὖν* od. *γάρ*) deutlich ab.

Dieses erste Anzeichen nun ist: „ihr werdet hören Kriege und Gerüchte von Kriegen," — beide in der Mehrzahl, erstere in unmittelbarer Nähe, letztere theils aus der Ferne, theils von noch bevorstehenden Kriegen.*** Dabei dient *μελλήσετε* — das Futur. eines Futurbegriffs — nicht zur Umschreibung eines blossen Futurs, wie solches im Folg., sond. es hebt das erst dermaleinst Künftige von dem allen, auch

* „Abermals", Meyer, S. 437. 447; Beng. v. 5: „*initio venient Pseudochristi, in medio Pseudoprophetae* (*v.* 11), *postremo utrique* (*v.* 24)." — Nur die Hinweisung auf sie ist der paränetisch Alles beherrschende Refrain der Rede, bes. in ihrem ersten Haupttheile.

** Das leugnet v. Hofm., Schriftb. 2, 2, 631 f. und findet hier und weiter bis V. 14 vielmehr die „doppelte Warnung, erstlich sich weder durch d. Lüge derer, welche sich für Ihn ausgeben, noch durch die gewöhnlichen Weltbegebnisse, wenn sie auch in gesteigertem Maasse Angst und Noth verursachen würden, in der Art irre führen zu lassen, dass sie Ihn wiedergekommen, oder dass sie das Ende dieses Weltlaufs unmittelbar nahe glaubten; u. zweitens, wenn das Ende auf sich warten liesse, während ihre Gemeinschaft von aussen angefochten und im Innern verwüstet würde, sich dadurch nicht um ihren Glauben od. ihre Hoffnung bringen zu lassen." Der Widerspruch dagegen, dass schon V. 6. 7 Vorzeichen seyen, hat im Folg. z. B. *ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων* V. 8 wider sich; darf danach ja doch selbst die allgemeine Predigt des Evangel. V. 14 „nicht im Sinne e. Vorzeichens des Endes gemeint" seyn, obwohl sogleich folgt: *καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.* — Ueb. *τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου* selbst s. u. V. 30.

*** Aehnlich z. B. Ezech. 7, 26 הוה על הוה תבוא ושמעה על שמועה תהיה; vgl. Hiob 1, 14 ff.

schon durch seine Voranstellung, kräftig hervor.* Das „ihr" der Anrede, im Griech. nicht durch ein besonderes ὑμεῖς betont, kann nur auf die Jüngerschaft des Herrn überhaupt, nicht auf die eben gegenwärtigen individuellen Repräsentanten ausschliesslich gehn, wovon auch schon das sonst überschwengliche V. 9 ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν, V. 10 σκανδαλ. πολλοί u. 11 πλανήσουσι πολλούς, V. 12 ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν cet. zeugt. Der himmlische Prophet überschaut alle kommenden Zeiten seiner ganzen Heerde. Er sagt ja auch selbst in der ethischen Quintessenz zu Ende (b. Marc. 13, 37): ἃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσι λέγω· γρηγορεῖτε!

Weil das aber auch dann noch ein nur fernes Donnerrollen des kommenden Endes seyn wird, darum nun der Zusatz: „Sehet zu, erschrecket nicht! Denn es muss alles geschehen, aber noch ist nicht das Ende." Δεῖ γενέσθαι soll eben dem Erschrecken wehren (daher γάρ und kein μέν): diese Ereignisse gehören zur göttlichen Heilsöconomie, wie alles δεῖ. „Aber noch ist nicht das Ende," τὸ τέλος, im Sinne der auch schon etymologisch zugehörigen συντέλεια τοῦ αἰῶνος V. 3 (und des Verb. συντελεῖσθαι Marc. 13, 4), wonach die Jünger eben gefragt hatten.** So wird auch 2 Thess. 2, 2 μὴ θροεῖσθαι mit ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (d. i. τὸ τέλος) verbunden.

Ob der nächstfolg. 7. V. ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν κ. τ. λ. Erklärung des Vorigen oder Steigerung sey, d. h. ob γάρ dem ganzen vor. V. oder nur dessen letzterer Hälfte (οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος) entsprechen solle, darüber entscheidet, und zwar für das letztere, *a*) dass V. 7 ungleich Stärkeres bietet als V. 6, näml. theils *bellum omnium contra omnes* („erheben wird sich Volk gegen Volk und Reich

* Beng. „*Futurum complicatum: audituri eritis.*" Dem entspricht auch die Zusammensetzung ἀκούειν ἀκοὰς πολέμων. Ist dieses Entrückung in die Ferne des Orts, so jenes in die der Zeit.

* Fritzsche, p. 700, dieses wie auch Jerusalems Ende (s. u.) bei τὸ τέλος verwerfend, bestimmt es als „*finis aerumnarum*", was ebenso geg. den Art. wie geg. d. Zusammenhang ist, da blosses Hören und Hörensagen von Kriegen kaum unter *aerumnae* gehört. So Derselbe auch V. 14 ἥξει τὸ τέλος.

gegen Reich" — *βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν**, ממלכה בממלכה Jes. 19, 2), theils auch noch Mehreres im Gefolge davon (*καὶ ἔσονται*), näml. „Hungersnöthe (*λιμοί*), Seuchen (*λοιμοί*), und von Ort zu Ort reichende Erdstösse" (*σεισμοὶ κατὰ τόπους***); sodann *b*) dass *οὔπω τὸ τέλος* andernfalls nur den Zusammenhang unterbrechen und vielmehr nach der Erläuterung (wäre das Folg. eine solche) die richtige Stellung haben würde, wo es indess wieder mit *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων* collidirte. Dagegen gehört es zum Rhythmus dieser Rede, den Blick immer und immer wieder auf den Stundenzeiger, d. h. auf das Verhältniss des eben Geschehenden zu „dem Ende" (gleichs. der 12. Stunde) zu lenken. Eben dieses allmälige Fortrücken des Weisers bezeichnete zuerst, nach den „Kriegen u. Kriegegerüchten", das negative *οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος*, und nun, nach den steigernden Weltkriegen mit ihrem grausen Gefolge, das schon positivere *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*, wonach erst dieses Letztere den wirklichen Eintritt in die vor der Wiederkunft des Messias und der Geburt des mit ihr anbrechenden Heils auftretenden „Wehen" (חבלי משיח), mithin das Erstere gleichs. nur Vorspiele davon anzeigt. Den auch dann noch immer rhythmisch vorrückenden Stundenweiser führt im Ferneren das *τότε ἥξει τὸ τέλος* (V. 14) wie in dessen Verfolg auch weiterhin das immer wieder über das grosse fragliche *πότε* orientirende und dadurch allemal epochebildende *τότε* aufmerksamen Augen vor (u. S. 140). — Ein dritter Grund für Auffassung des V. 7 als Steigerung des vorigen ist endlich *c*) die vielsagende Unter-

---

* Nicht nur Staat gegen Staat, sond. wohl auch eine Staatsform gegen die andere.

** *Κατὰ τόπους* als „stellenweise" RAPHEL. ann. ex Polyb., BENG. „*passim*"; FRITZSCHE „*singulis in locis*", mit Bez. des Ausdrucks zugleich auf *λιμοί* und *λοιμοί*. Dies wohl ab. geg. den Eindruck, dass Ortsbestimmung nicht vorzugsweise zu Erdbeben gehören sollten, örtliche *λιμοί* dageg. in diesem Zusammenhange etwas Befremdendes böten. Dasselbe bezeugen auch die Parall. b. Marc. 13, 8 *ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους*, (*καὶ*) *ἔσονται λιμοὶ* (*κ. ταραχαί* TISCH.), und Luc. 21, 11 *σεισμοί τε μεγάλοι κατὰ τόπους καὶ λοιμοὶ καὶ λιμοὶ ἔσονται* (LACHM., wogeg. TISCH's weniger bezeugte Stellung des ersten *καί* vor *κατά* [*καὶ κατὰ τόπους λοιμοί*] auch schon jener innern Critik unterliegen würde). Schon dies auch geg. LANGE a. O. 338. 341 „aller Orten."

brechung beider Gedanken durch den ausserdem unbegreiflichen, so aber eine inhaltsschwere Pause einführenden, Zwischensatz b. Luc. 21, 10 τότε ἔλεγεν αὐτοῖς· ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος κ. τ. λ.

Das Anheben der Wehen wird demnach bestehn in Zerstörung aller irdischen Wohlfahrt und ihrer ganzen Basis d. h. aller gesellschaftlichen Bande, ja des Erdbodens selbst, wozu nach Luc. (21, 11) auch noch Schreckenszeichen vom Himmel kommen, wenn schon in Verhältniss geringere als die späteren Matth. V. 29.

Hat man nun versucht, die Erfüllung jener beiden VV. (6 u. 7) in Thatsachen vor der Zerstörung Jerusalems historisch aufzufinden,* so musste das selbst im verjüngtesten Maassstabe misslingen. Denn Vorzeichen des Endes, wovon hier nach V. 6 (vgl. 8) ausdrücklich die Rede ist, müssen ganz andere, specifische, in solcher Weise bis dahin noch nie dagewesene seyn. Daher ist Alles, bis V. 14 τότε ἥξει το τέλος, in Einem Zuge fortgehend, durchaus nicht particular (auf Jerusalem bezüglich**); diese Weltzerrüttungen sind öcumenische Zeichen der universalen Parusie.*** — Aber weit entfernt das Ende selbst zu seyn, ist das alles noch nicht einmal der Anfang des Endes. Denn auch die Wehen sind noch nicht das Ende, nur dessen Vorboten, und hier war nur „ein Anfang von Wehen“ (ἀρχὴ ὠδίνων, an deren Stelle forthin,

---

* S. d. Comm. (nam. Grot., Wetst. vgl. Lange 341 u. v. Hofm. 2, 2, 631) b. Meyer, wo S. 438 (vgl. Fritzsche 699 sq. 702) richtig: „geschichtlich nicht nachzuweisen“, und dennoch f. S.: „Jes. meint ausserordentliche Kriegsumwälzungen u. zwar kurz vor d. Zerstörung Jerusalems.“ (Vgl. S. 461.) Sagt aber de Wette (Matth. 310), „Matth. gebe uns Jesu Rede in einer Reproduction, die nicht von eignen Zuthaten freigeblieben sey, — der historische Theolog werde das, was Jesu selbst angehöre — zu entnehmen suchen müssen“: so wird an den Historiker ohne Historie freil. eine harte Zumuthung gerichtet.

** Chrys. b. Leigh annott. 1732. p. 128, Wolf; s. unt. V. 13 εἰς τέλος u. 14 ἥξει τὸ τέλος.

*** Ebr. Diss. p. 16 „*V. 4—14 indicia reditus Christi judiciique, non eversionis Hierosolymorum tractari,*“ coll. 18. Lange 337: V. 4—14 „d. ganze Weltlauf bis zum Weltende in seiner allgemeinen Gestalt.“ Wieseler a. O,

und schon im nächsten V., dann V. 21. 29, das bildlose θλῖψις tritt).

Während dieses die Welt durchwühlt, kommt es zugleich und vor allem an Euch selbst, was Marc. 13, 9 direct so einleitet: βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς, wogegen b. Matth. das Epochebildende des Ersteren im deictischen τότε zur Orientirung in der Zeit für die Christen hervortritt, denen ja die Rede gilt. Namentlich dieses τότε, das eigentliche Echo des πότε der Jüngerfrage, ist es ja, was den jedesmaligen Fortschritt des Minutenzeigers an der Weltuhr markirt und damit die critischen Hauptsachen mahnend fixirt (S. 138): so b. Matth. V. 10. 16. (21.) 23. 30. Dabei meint dieses τότε (dann, da, zu der Zeit) nicht nothwendig eine Zeitfolge und nam. an uns. St. selbst nicht einen mathematischen Zeitpunct. Wie es vielmehr, grossartiger genommen, überhaupt etwas Gleichzeitiges mit erhobenem Finger anzeigt, so kann dies am Ende des correspondirenden Simultanen, oder auch noch vor diesem Ende einsetzen.* Diese Elasticität der Wortbedeutung wird in uns. Falle durch die Parall. b. Luc. 21, 12 eingeschränkt, wo dafür: πρὸ δὲ τούτων πάντων. Danach also geht die Verfolgung der Christen auch schon allem voraus; sie währt aber inmittelst auch fort und wird durch die wachsende allgemeine Verwilderung jedenfalls so hoch gesteigert, dass sie bei Matth. eben wie neueinsetzend erscheint. Der Grund dieses Ausdrucks b. Matth. aber ist, das Besondere auf dem Hintergrunde des Allgemeinen scharf hervortreten zu lassen, indem ja der Zielpunct nicht die Chronologie, sondern Weisungen für die Christenheit sind.** Vielleicht dass aber jenes πρὸ δὲ τούτων πάντων nicht anders zu nehmen ist als das bekanntere allgemeine πρὸ πάντων, wie 1 Petr. 4, 7 f. πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε· σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς τὰς προσευχάς, πρὸ

---

* Etwa so wie man vom Sonnenaufgange im Sommer redend den Hahnschrei als „dabei" nennen darf, auch wenn er etwas vorausgegangen oder nachgefolgt wäre. Grot.: „*circa ista tempora.*"

** „*Mirum autem intererat, ut ne discipuli ignorarent, jamjam tempora persecutionum imminere. Atque ita per v. πρό auctor ev. Jesum facit exprimentem, persecutiones non post ceteras demum calamitates, sed inter primas esse perferendas.*" Ebr. Diss. 34.

πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες κ. τ. λ., oder Jac. 5, 12 πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, so dass ein absolutes Hervorheben und Heraustreten damit bezeichnet, dieses aber hier ganz zusammenfallen würde mit der Tendenz jener Parall. b. Marc. βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς.

Von der ergrimmten Welt wird den Jüngern des Herrn aber Folgendes widerfahren (Matth. V. 9): „Dann werden sie überantworten euch in Drangsal und tödten euch, und werdet seyn Gehasste von allen Völkern um meines Namens willen.“ Also Verfolgung — u. zwar vor geistliche und weltliche Gerichte, Marc. 13, 9. Luc. 21, 12 — und Mord, ja allgemeiner Hass der Christen (wobei jedoch die Treuen zur rechten Stunde vom heil. Geist sieghaft erfüllt und wohlbehalten bleiben sollen, Marc. 13, 11 ff. vgl. Luc. 21, 13 ff.), — wie vorhin für die Welt Kriege, Theurung, Pestilenz und Erdbeben allgemein waren.

Und dies noch nicht genug. Sogar innerhalb der Christenheit selbst werden sichtende und läuternde Verfolgungen erregt werden, und zwar zunächst individuelle und äusserliche (Matth. V. 10): „und dann werden sich ärgern (zum Abfall) Viele und einander überantworten und hassen einander.“ Also zu der verfolgenden Welt selbst übergehend, werden viele unter den Christen es der Welt gleichthun in Verfolgung und Hass des Christennamens — wo nun statt der früheren Feindschaft der Welt das ἀλλήλους — ἀλλήλους schneidend sich wiederholt und statt des ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (Joh. 15, 17) es heisst μισήσουσιν ἀλλήλους —, und dies selbst auf die nächsten Bande des Bluts sich erstrecken bis auf den Bruder wider den Bruder, den Vater wider sein Kind und auf die Kinder wider ihre Aeltern, und bis zum Tode, Marc. 13, 12 f. Luc. 21, 16. — Hierzu kommen dann auch noch gemeindliche Zerrüttungen der Christenheit durch geistige Vergiftungen, Matth. V. 11: „und viele After-Propheten werden aufstehen und irreleiten Viele.“* — Dadurch wird der wahre Glaube zerstört. Mit diesem aber wankt und fällt auch die nur in

* *„Horum technis illaqueabuntur etiam ii, quos tormenta superare non poterant.“* Erasm.

ihm wurzelnde Gesetzestreue,* und mit dieser erkaltet, theils abweichend und irregehend, theils gekränkt, die Liebe, V. 12: „und wegen Ueberhandnehmens der Ungesetzlichkeit wird erkalten die Liebe der Meisten" — *τῶν πολλῶν* offenbar noch eine Steigerung des vorherigen *πολλοί*.

Welche Versuchungen zum Mitabfall — durch die Verfolgung und den Hass von Seiten der Welt und aus der Mitte der Christenheit und Blutsverwandtschaft, durch die falschen Propheten, die anschwellende Sittenlosigkeit und das allgemeine Schwinden der Liebe! Wie schwer wird es da seyn noch zu widerstehn, und wie selten! — Dagegen aber auch welch eine Vergeltung den wenigen Bewährten und Getreuen! V. 13: „Wer aber beharrte bis ans Ende,** dieser (*οὗτος* die feste Beschränkung betonend) wird selig werden!" Hiermit tritt nach dem *οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος* (V. 6) in dem nun eingeschalteten *εἰς τέλος* aus der Ferne eine momentan aufleuchtende Oase vor das schmachtende Auge.***

So die Mitglieder der Gemeine des Reichs. Dieses selbst aber schreitet indess mit seiner Predigt über die ganze Welt dahin,**** V. 14: „und es wird verkündigt werden dieses Evangelium vom Reich in der ganzen

---

* In *ἀνομία* erkennt DE WETTE „Gottlosigkeit, näml. das was V. 10 f. angeführt war, Verrath und falsche Lehre", wodurch aber th. dem Worte etw. Fremdes untergelegt, th. der Fortschritt des Gedankens gehemmt wird.

** „*Tum in fide tum in dilectione*", GROT. — Uebr. vgl. Apoc. 13, 10. 14, 12 *ὧδε ἡ ὑπομονὴ (καὶ ἡ πίστις) τῶν ἁγίων* mit V. 13 *μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι κ. τ. λ.*

*** Dieses *εἰς τέλος* particular vom Ende Jerusalems und des jüd. Staats zu verstehen (KREBS, Obss. e. Jos. 1755. p. 51 sq.), hätte schon das sofortige *οὗτος σωθήσεται* widerrathen sollen, auch wenn man das absolute *σωθήσεσθαι* (parall. m. Luc. 21, 19 *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*) auf leibliche Errettung (nach Pella) beziehen wollte. Es ergäbe doch einen gar zu dürftigen, tautologischen Gedanken, wäre auch geg. V. 16. Dennoch ähnlich auch BENG. vgl. V. 22. — Die Deutung von *τέλος* auf den Tod ist wohl erbaulich, aber exegetisch ausweichend. Ueber FRITZSCH. „*calamitatum finis*" s. ob. S. 137.

**** Die innerliche Verbindung zwischen den Verfolgungen der Christen und der Ausbreitung des Evangeliums spricht sich b. Marc. darin aus, dass diese (13, 10) unter jenen mitten innesteht.

Welt, zum Zeugniss allen Völkern," — τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, wie b. Matth. stets, sonst noch vollständiger durch d. Zusatz τοῦ θεοῦ (Reich Gottes), wie Marc. 1, 14 f. vgl. Luc. 4, 43. 8, 1. 16, 16.* Uebrigens ist auch mit τοῦτο τὸ εὐαγγ. τ. βασ. (statt το εὐαγγ. b. Marc. 13, 10) das ganze Evangel. gemeint, sofern diese eschatolog. Rede von der Wiederkehr und damit anhebenden Herrschaft Christi ein so wesentlicher, integrirender Theil des ganzen Evangel. wurde.** Die Allgemeinheit (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) der evangel. Predigt aber ist auch der eigentliche Grund und Zweck der bisherigen Säumniss mit dem Abschluss der Welt. Ist dieser Zweck erfüllt, dann ist das Weltziel erreicht: „und dann wird kommen das Ende." Die vollständig realisirte Erfüllung des testamentarischen Gebotes: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Matth. 28, 19) — πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει (Marc. 16, 15)*** ist demnach das letzte vorausgehende Zeichen (dah. Marc. 13, 10 εἰς πάντα τὰ ἔθνη δεῖ πρῶτον κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον),**** wonach „das Ende kommen wird", ohne dass also dieses selbst damit schon da wäre und dann in einem Momente vollzogen würde. Τὸ τέλος (m. Art.) ist hiernach absolut (nicht relativ, gegenüber der grade artikellosen ἀρχὴ ὠδίνων V. 8

---

* Der Ausdruck selbst beruht unzweifelhaft auf der solennen St. Jes. 52, 7 (s. ob.) mit מבשר טוב (LXX εὐαγγελιζόμενος) und dessen Zuruf an Zion מלך אלה יך (βασιλεύσει σου ὁ θεός, vgl. Ps. 97, 1. Sach. 14, 9. Apoc. 11, 15. 12, 10. 19, 6). Kommt vom erstern das neutest. εὐαγγέλιον, so als dessen Bestimmtheit vom letztern ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

** Das Verhältniss sonach dasselbe, als bei der Salbung, Matth. 26, 13 (Marc. 14, 9): ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαλήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. Vgl. Lange (338. 342) „dieses Ev. vom kommenden Reich — vom nahenden Weltende — nicht bloss das Evangel. im Allgemeinen."

*** Was Meyer (461) freil. ebenfalls schon „kurz vor d. Zerstörung Jerusalems — näml. relativ geschichtlich — erfüllt" sieht. Die Eschatologie ist aber ihrem Wesen nach absolut, daher auch τὸ τέλος, s. sogl.

**** Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir diese, bei Luc. jetzt fehlende, so wichtige Notiz bei Dems. in dem Ausdrucke ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν 21, 24 wiederfinden. S. nachh.

s. ob. S. 138), ist das **Weltende**, womit das frühere (V. 6) *οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος*, damals noch negativ, als dem **nun kommenden** correspondirt.

Hier nun als „am Ende" ist offenbar, nach Maassgabe der Sache selbst, ein Ruhe- und vorläufiger Schlusspunct der Rede. Davon zeugt auch der Anschluss des Nächstfolg. sowohl im abschwenkenden „aber" (*δέ*) b. Marc. 13, 14 u. Luc. 21, 20 als auch in dem noch unzweideutigeren „nun" (*οὖν*) b. Matth. Die Rede wendet sich nämlich vom **öcumenischen** Inhalte, der sich zuletzt ja wörtlich so, als *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, aussprach, in ihrer Substanz und Färbung zu **Particularem**, zu **Localem** und Landschaftlichem, auf den **Tempel** (V. 15) und auf **Judäa** (V. 16). Schon hiernach kann das Folg. nur etwas dem zuletzt expressiv erwähnten **absoluten** „**Ende**" noch Vorausgehendes enthalten. Die Berechtigung und Nöthigung zu diesem momentanen Rückgange lag in dem nächstersten Motiv dieser ganzen Rede, in der Frage der Jünger. Diese hatte ausser dem öcumenischen auch einen — in der Antwort bisher noch unberührten (denn auch V. 6 begann generell mit **Kriegen** cet.) — **particularen** Bestandtheil, näml. Zeit und Zeichen der **Zerstörung Jerusalems**. Fiel diese nach dem höheren Wissen des Herrn nicht mit dem Ende der Welt zusammen,* so musste auch auf sie um so näher eingegangen werden, je mehr sonst die entgengesetzte Meinung indirecte Unterstützung erhalten hätte.

Und eben auf den in der Situation und der von ihr hervorgerufenen Jüngerfrage zunächst liegenden particularen Gegenstand, auf die Zerstörung der heil. Stadt, weist auch das

---

* Wie nach Erasm. („*hoc ubi factum erit, tum veniet mundi consummatio, cujus si signum quaeritis accipite: quum videritis idolum abominabile*" cet.) auch v. Hofm. a. O. 2, 2, 632: „auf die Weisung (was nicht für Anzeichen des Endes anzusehen, vgl. ob. S. 136), welche sie sich für die Zeit bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gesagt seyn lassen sollten, folge vom 15. V. an eine zweite, wie sie sich beim **Eintritt** desselben zu verhalten hätten," — ein Abschnitt (V. 15—28), der „an die Anschauung der Jünger von der alttest. Weissagung anknüpfe, dass der Eintritt des Endes mit e. Verstörung der heil. Stätte anhebe." Aehnlich Lange 337 f. d. Zerstörung Jerus. „als Vorzeichen u. Anfang des (in gedämpften Gerichtstagen bis zum Weltende fortdauernden) Weltgerichts."

hier reassumirende οὖν b. Matth. Denn eine Folgerung des „Greuels der Verwüstung“ aus der Verkündigung des Evangel. in aller Welt, oder aus dem alsdann kommenden Ende selbst, welches doch offenbar erst nach dem Greuel der Verwüstung stattfinden konnte, also überhaupt eine Folgerung aus dem Nächstvorhergehenden, was οὖν sonst gewöhnlich ist, hat hier die Logik wider sich.* Somit bleibt nur das οὖν der Wiederaufnahme übrig.** Und es konnte keine andere Partikel geeigneter seyn, die in erster Linie gestandene Frage der Jünger, um des Tempels und Jerusalems Ende, nach der bisherigen universal-eschatologischen Erörterung in die Beantwortung aufzunehmen, als οὖν. Es spricht kurz und gut den Sinn aus: um nun auf jene Hauptfrage näher einzugehn oder zurückzukommen.*** Zugleich aber liegt in dem οὖν auch noch etwas

---

* Ebr. Diss. p. 20 „*Neque devastatio futura, neque necessitas fugiendi ex eo derivari potest, quod finis mundi Christianismo propagato superveniet.*“ Vgl. Dess. wissensch. Cr. d. ev. Gesch. 2. A. S. 500.

** Vgl. hierüb. Win. Gr. 394. 404 (Matth. 10, 32 „Wiederaufnahme und Fortführung des Hauptgedankens V. 27“); Hilgenf. Evv. 102; Weiss Philipp.-Br. 131: „das οὖν nimmt nach einer Digression den Gedanken wieder auf“ (und zwar eben auch in Bedingungssätzen, vgl. Röm. 12, 20 ἐὰν οὖν, Col. 3, 1 εἰ οὖν).

*** Ebr. Diss. 20: „*per οὖν Jes. ad primam quaestionem revertitur, praemisso secundae quaestionis responso.*“ Vgl. Dess. wiss. Cr. 500 f. Sagt auch Wieseler, Gött. Vierteljahrschr. 1846. II. S. 185 f.: „erst mit uns. 15. V. wendet er sich zur Beantwortung der ersten unter d. beiden von d. Jüngern aufgeworfenen Fragen, — erst das οὖν nimmt den Faden des von d. Jüngern eingeleiteten Gesprächs, welcher durch die voraufgesandte Warnung Christi abgerissen war, wieder auf:“ so ist daran nur die Fassung des ganzen bisherigen Theils der Rede des Herrn als einer blossen Warnung, ohne eigentlich beantwortendes Element, auffällig, s. ob. S. 136 geg. v. Hofm. — Nach Lange (342) blickt οὖν auf V. 7—9 („ihr“) zurück. — Eine Wiederaufnahme oder Weiterführung des unmittelbar Vorhergehenden wird zwar versucht, indem man in V. 15 ff. entw. *a*) Jerusalems Zerstörung (bleibend) als Anfang „des Endes“ (ob. S. 144), oder *b*) τὸ βδέλυγμα τ. ἐρημώσεως unmittelbar für den endlichen Antichrist nimmt (Theodoret, Greg. Naz., Hieron., Hilar. b. Cremer, d. eschatolog. Rede Jesu Chr. Matth. 24. 25; 1860. S. 65, welcher V. 15 ff. nach der 1. Hälfte der 70. Woche b. Daniel 9, 27 eine neu zwischeneintretende Weissagung [s. 232 ff.] und zwar in βδ. τ. ἐρημ. das „Endergebniss des antimessian. Wesens der Weltmacht“ [235 f.] findet), während darin noch andererseits *c*) mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus zugleich ein ungleich gesteigerter finaler Greuel vor-

Anderes. Das σημεῖον der kommenden Zerstörung Jerusalems, welchem die Jünger eben nachfragten, ist näml. kein erst zu offenbarendes, ist vielmehr längst offenbart und bekannt, wonach also für diese Zukünftigkeit ein positiver Anknüpfungspunct vorhanden, näml. im A. T., bei Daniel, prophetisch gesetzt* und daher als auch den Jüngern wohlbekannt vorauszusetzen war. Diesem letzteren Umstande, welcher eben auch gewissermaassen einen Rückgang nimmt theils auf das subjective Gedenken der Fragenden, theils auf das antike Object desselben, entspricht nun das also auch in dieser Richtung reassumirende οὖν zugleich mit. „Wenn ihr **denn nun** werdet gesehen haben (ὅταν οὖν ἴδητε) den Greuel der Verwüstung, der da gesagt ist durch Daniel den Propheten" cet.**

Ist hierin auf ein sichtbares Ereigniss (ἴδητε) verwiesen, so ist damit ein σημεῖον genannt, dagegen die Frage nach dem Wann (πότε) jetzt höchstens miteingeschlossen oder emblematisch mitberührt,*** im eigentlichen (wirklich chronologischen) Sinne aber noch zurückgestellt. Wir sehen also, dass die Antwort des Herrn, welche zuerst den letzten Haupttheil der Fragen (nach der παρουσία κ. συντέλεια τ. αἰῶνος) erfasste, den hiermit eingeschlagenen rückläufigen Weg consequent verfolgt,****

---

gebildet erkannt wird (s. b. CREM. 229 f. STIER, HEBERT, AUBERLEN, vgl. ob. S. 144 ERASM.). Allein, wie letzteres beides willkürlich und schillernd ist, so hat dies alles nicht nur den einfachen Wortsinn, sond. nam. ebenf. auch das gegen sich, dass die (23, 38 f. durch Jesum selbst mithervorgerufene) nächsterste Hauptfrage der Jünger (24, 2. 3 πότε ταῦτα ἔσται;) ohne alle Beantwortung bliebe.

* Zwar hatte auch der öcumenische Theil unserer eschatol. Rede, die Parusie, reiche alttestamentl. Anknüpfungspuncte, weshalb bes. nachher auch hierbei viele mehr od. minder deutliche und, wie man sehen wird, selbst exegetisch erhebliche Zurückdeutungen auf das A. T.; doch geschieht das nicht ebeno direct, weil die alttest. Prophetie wenigstens nicht die gleiche Uebersichtlichkeit der eschatolog. Phänomenologie darbot.

** Vgl. vorh. v. HOFM. a. O. 2, 2, 632.

*** Vgl. bes. d. Zeitpart. ὅταν (überh. V. 15 grade wie dann V. 33); auch haben Marc. und Luc. dieselbe, nach dem πότε, eben bei der Frage nach dem σημεῖον — τί τὸ σημ. ὅταν μέλλει (μέλλῃ) ταῦτα συντελεῖσθαι (γίνεσθαι).

**** EBR., welcher nach dem Obig. (S. 133) die Frage nach dem Weltende und der Parusie ungrammatisch zerlegt, findet die Antworten derart geordnet,

indem nun zunächst nicht das *πότε*, sondern eben das *σημεῖον* der Particular-Frage, um die Zerstörung der h. Stadt, (indirect) erörtert wird. Die eigentl. Antwort auf das Wann derselben, eine directe Zeitbestimmung, bleibt demnach jetzt noch im Rückstande und wird später nicht ausbleiben.

Was nun das Zeichen selbst, näml. *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* anlangt, so ist dasselbe, wenn evangelische Synopse überh. etwas gilt, unwidersprechlich ausgedeutet Luc. 21, 20., indem dort, formell gleichmässig eingeführt, und zugleich mit dem Stichwort *ἡ ἐρήμωσις*, wie sodann auch mit wörtlich gleicher Folge, statt der obigen änigmatischen Worte steht: „wenn ihr aber werdet gesehen haben umzingelt werden von Kriegsheeren Jerusalem, dann erkennet, dass genaht ist ihre Verwüstung, dann —“ (*ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*, s. u.).* Dass dieses der Sinn der nur den Danielischen Ausdruck wiedergebenden Worte bei Matth. und Marc. sey,** bezeugt, ausser ihrer Abwesenheit und der Einstellung des obigen, auch noch mehrfach dorthin anklingenden, Satzes b.

---

dass zuerst eingegangen werde auf *τί το σημεῖον τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* (V. 4—14), dann auf *πότε ταῦτα ἔσται* (15 ff.), und zuletzt auf *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας*, s. u. Das Schema wäre hiernach: B 2, A, B 1. Das gäbe indess schon formell Unordnung und beruht zugleich auf Missverständniss der auch synoptisch festzustellenden Jüngerfragen, ob. S. 134.

* Nicht ohne Rückbezug auf das noch im frischen Andenken stehende, deutlichere *ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σέ, καὶ περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσί σε καὶ συνέξουσί σε πάντοθεν, καὶ ἐδαφιοῦσί σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ*. Luc. 19, 43 f. vgl. ob. Matth. V. 2.

** Wie „*plerique cum* Grotio“ (Fritzsch.; s. Orig., Luther, Calov b. Crem. 64. 68. 229; Lightf., Lange 343). Einem Versuche, diese authentische Deutung auch auf sprachl. Wege aus dem Original des Dan. (9, 27 כנף שקוצים משמם, wofür 11, 31 u. 12, 11 einfach (שקוץ [מ]שמם) zu rechtfertigen, ist die (S. 134) angef. Abh. von Wieseler gewidmet. Am entsprechendsten wird hier indess die Auffassung von כנף (*ala*) als Heeresflügel bleiben, wie es Jes. 8, 8 (מטות כנפיו) vorkommt (vgl. das. Gesen. und Drechsl.). Noch hat nicht das ganze Heer die Stadt ganz umzingelt; dahe das Part. Präs. *κυκλουμένην*; sonst wäre auch kein Aus- und Eingeher mehr noch möglich, s. u. Luc. 21, 21.

Luc. grade in die durch Ausfall der Danielischen Originalworte entstandene Lücke, zugleich der Begriff eines σημεῖον als Vorzeichen, wie auch der bei allen Synoptikern gleichmässig angeschlossene Rath, dann (τότε) zu fliehen, was, sollte das Innere der Stadt oder gar des Tempels schon besetzt und durch aufhältliche Vorrichtungen bereits entweiht seyn, nicht mehr statthaft war.* Demgemäss bezeichnet das Genitivverhältniss το βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (subjectiv) das Scheusal, welches die Verwüstung vollbringt, oder auch dessen Wesen die Verw. ist. Im ersteren Falle ist die eigentl. Thatsache ἡ ἐρήμωσις, wozu τὸ βδέλυγμα den Character giebt (B.-Crus.); im andern ist dieses (das Heidenthum) das Substrat und ἡ ἐρήμ. der Character.** Das hebr. Original scheint mehr für letzteres zu entscheiden. Das Prädicat ἑστώς*** drückt entw. das Stehn der Belagerungsheere vor der Stadt oder das Erstanden- d. i. Erfülltseyn**** der Weissagung aus; τόπος ἅγιος aber ist geheiligter Bezirk überh. (s. Grot. u. Wolf z. d. St.)***** und zwar ἅγιος in grader Entgegensetzung von βδέλυγμα, daher auch Marc. (13, 14) statt dessen allgemeiner ὅπου οὐ δεῖ. Dabei erscheint es vielsagender Bedeutung, dass, obwohl die Anregung der Jüngerfrage von dem Tempel, als dem Centrum, ausgegangen ist, dennoch die Antwort des Herrn ihn speciell nicht weiter berührt. (S. ob. S. 132 Matth. V. 2.)

Zugleich finden wir in der ἐρήμωσις (vgl. 23, 38) den factischen deutlichen Rückgang auf die in Sicht stehende herrliche, aber bis auf den Grund zu verwüstende Stadt, als von der „nicht Stein auf Stein“ bleiben werde (24, 2). Das einfache practische Vorzeichen davon ist die heidnische Umzingelung der h. Stadt. Dies nun

---

* v. Hofm. a. O. 633 f.

** Meyer (443): „d. Genit. bez. dasj., worin sich das βδέλ. darstellt.“

*** Contrah. Neutralform, s. Wolf, Kypke (Obss. ss.), Meyer, de W. (wofür Fritzsch., Lachm., Tisch. ἑστός), auf βδέλυγμα bez. Ein Masc. in obiger Form durch Deutung zu rechtfertigen, würde der Casus hindern, da es dann ἑστῶτα lauten würde, wie Marc. 13, 14 (Tisch.) ἑστηκότα, wo indess ἑστός (ἑστώς) ebenf. gut bezeugt ist, Lachm. ἑστηκός.

**** S. ob. I, 30.

***** Beng. denkt namentl. an den nach Joseph. J. K. 6, 3 von den Römern vorzugsweise besetzten Oelberg.

ist eine klare und ausreichende Antwort auf die betr. Frage der Jünger oder vielmehr eine Bezugnahme auf etwas ihnen selbst aus der Schrift Wohlbekanntes, in welcher Eigenschaft es direct (τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου) und indirect (s. ob. üb. οὖν), auch in einem nur vorbereitenden Vordersatze, eingeführt wird. Der dieses „Zeichen" gewichtiger machende Zwischensatz ὁ ἀναγινώσκων νοείτω wird je nach der Bedeutung von ἀναγινώσκειν zwar in jedem Falle eine Aufforderung zum Verständniss (νοείτω) enthalten, übrigens aber entweder dem Herrn oder seinem Evangelisten zufallen. Ist näml. ἀναγιν., wie in der spätesten Sprache meist, spec. lesen, so kann der Zusatz nur von dem schreibenden Berichterstatter herrühren, da Christus selbst nur zu Hörern redete, und in seiner Absolutheit auch nur auf die eben geschriebenen Worte, nicht auf das Buch Daniels gehen (Lightf., Fr., B.-Crus., v. Ew.), dessen Erwähnung b. Marc. ohnehin critisch zweifelhaft ist; wie denn in diesem Fall eher der umgekehrte Sinn erwartet würde: wer's versteht, lese dort es nach! als: wer dort liest, versteh' es! Zudem wäre solch eine subjective Unterbrechung der hohen Herrn-Worte durch einen Referenten nicht nur, sondern, was noch weit auffälliger, durch zwei Reff., an gleicher Stelle und mit gleichen Worten, selbst schwer verständlich. Ganz anders steht es, wenn wir die allgemeine Bed. von ἀναγινώσκειν „erkennen" hier festhalten dürften mit Kypk., Obss. ss. ex auct. gr. I, 120 sq.: „*agnoscere, nosse, intelligere*, coll. Lucian. Lexiph. Λυκ. — τὸν Πλάτωνά μοι δοκεῖς λέγειν. Λεξ. Ὀρθῶς ἀνέγνως —, Soph. Oed. T. [1340] ὥς σ' ἠθέλησ' ἂν μηδ' ἀναγνῶναί ποτε (*quam vellem me nunquam te novisse*)." Dann gehören die fraglichen Worte mit zur vollen Rede des Herrn, sind aber ebenf. nicht als Dessen selbsteigner Zusatz anzusehen (Kypk.; Lightf., Fr., B.-Crus., AA.), sondern noch als ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. προφ. Am Schluss seines Buches mit den „bis zur End-Zeit verschlossnen und versiegelten Worten" kommt nämlich der Prophet 12, 11 nach höherer Mahnung ausdrücklich nochmals auf das epochebildende βδέλυγμα ἐρημώσεως (wie LXX nur hier für שִׁקּוּץ שֹׁמֵם) zurück, und eben diesem Verse gehn unmittelbar voran die WW. וְהַמַּשְׂכִּלִים יָבִינוּ, LXX οἱ νοήμονες συνήσουσι. Sollte es da noch einem Zweifel unterliegen, dass unser zur Erfüllungszeit gehöriges ὁ ἀναγινώσκων νοείτω („wer

Einsicht hat, mag's verstehn") von dorther rühre* und demnach kein willkürlicher und unerklärlicher Einsatz zweier Berichterstatter sey!

Tritt nun jenes vor Alters geweissagte Zeichen wirklich ein — *τότε*, alsdann (Luth.) sollen die משכילים בנים, die *ἀναγινώσκοντες νοήμονες* (*νοοῦντες*) einen dringenden Rath befolgen, dessen localer Inhalt mehr als Alles von dem particularen Character dieses Rede-Abschnittes zeugt, nämlich: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* (b. Luc. 21, 21 mit d. Zusatze *καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς* — d. i. Jerusalems — *ἐκχωρείτωσαν, καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰςερχέσθωσαν εἰς αὐτήν*). Und zwar diese Flucht in die Berge ohne allen Verzug! „Wer auf dem Dache, steige nicht hinab,** zu holen die Sachen aus seinem Hause, und wer auf dem Felde, kehre nicht um, zu holēn seinen Mantel," wobei der asyndetische Anschluss an das Vor. nur eine Abspiegelung der Hast ist. Denn das alles gehört ausschliesslich zusammen und ist durch *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (und durch *αὐτή* b. Luc.) als particularen Sinnes bestimmt signirt. Zwar ist Luc. 17, 31 der gleiche Rath für die Zeit der Parusie (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* s. u.) ertheilt, wie auch in anderem Zusammenhange und bei anderer Gelegenheit (aus Anlass der Pharisäerfrage *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* V. 20) ausgesprochen. Die Rathschläge selbst aber können ja immerhin und werden (s. u.) für den engeren und weiteren Fall bei dem typischen*** wie bei dem präfigurirten Ereigniss dieselben seyn.

Anders ist es mit dem nächsten (19.) V. b. Matth.: *Οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, „Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in jenen Tagen!" Beim ersten Anblick mag das freilich ebenfalls nur Fortführung des Vorigen, also des Parti-

* Nicht von Dan. 9, 25 ותדע ותשכל (Grot., Surenh. a. O. 272 sq.), wenn auch dies sinnverwandt ist, ebensowie Apoc. 13, 18 *ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω* — und 17, 9 *ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν*.

** „*Qui in tectis sunt aedium, desiliant, nec descendant ut*" cet., Erasm.

*** Das in Lot (auf dessen Tage und Flucht die eschatolog. Rede Luc. 17, 28 f. ausdrücklich zurückkommt), Gen. 19, 17 ההרה המלט פן תספה, auch selbst schon ein vorgebildetes war.

cularen von Jerusalems Fall scheinen,* zumal im nächsfolg. V. wiederum von Flucht, wie V. 16, die Rede ist. Bei höherer und weiterer Umschau ist dem aber nicht so. Danach haben wir hier vielmehr schon den Ueber- und Abgang zum Universellen, von dem Vorbildlichen zum grössern Vorgebildeten d. i. zur Weltparusie zu erkennen. Die Gründe für diese Annahme sind folgende:

1) vor Allem die Schwierigkeit, den Uebergang oder Einsatz zum Oecumenischen anderswo zu finden, der doch irgendwo seyn muss, da man sich alsbald unwidersprechlich in diesem Gebiet des Universellen befindet. Man übersehe nur die Zusammenstellung der vielfältigen Versuche zur Auffindung des Eintritts generellen Inhalts, b. Dorner a. O. I. p. 4 sqq., Meyer 461. Etwa z. B. erst V. **29** f. (Himmelsverwandlung und sichtbare Parusie) dahin übergehn zu lassen, was auch für Meyer selbst „exegetisch feststeht" (ebensowie freil. aber auch, dass „die geweissagten Antecedentien der Zerstörung Jerusalems nicht in der nach den Synoptt. geweissagten Maasse eingetroffen seyen"), — hindern reale und formale Umstände, theils sofern sich schon zuvor offenbar universale Momente finden, wie V. 21 f. (23 f.) u. 27, theils wegen des vielberufenen *εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*˙ V. 29. Denn dass hier *ἡ θλῖψις* auf die V. 21 erwähnte *θλῖψις*, und *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι* auf *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι* V. 22 und mit diesen wieder auf *ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι* V. 19 zurückverweisen, ist unwiderleglich. Wesentlich dieselben Hindernisse gestatten auch nicht, die Marke zwischen dem Parti-

---

* Das Wehe über diese Schwangern u. Säugenden offenbar wegen der Hemmung ihrer Flucht durch ihren Zustand. Dageg. sieht v. Ammon, Leb. J. III, 260 f., „in dem Berichte (des Joseph. Gorion.) von der unglücklichen Maria, die ihr eigenes Kind [während der Belagerung Jerusalems vor Hunger] schlachtete, ein furchtbares Beispiel zur Bewährung dieser Vorherverkündigung." Freil. erkennt Ders. auch für die Weissagungen von den Pseudo-Messiasen V. 5 „einen thatsächlichen Commentar in dem Tumulte eines ägypt. Abenteurers am Oelberge, Joseph. J. K. 2, 13 [? AA. 20, 6], welcher [Commentar] nichts zu wünschen übrig lasse"; gleichwie auch „die Auserwählten, welche die Engel aus den 4 Enden des Himmels zusammenrufen [s. V. 31], nur die sich nach Pella flüchtenden Christen Judäas seyn könnten." —

cularen und Universalen an irgend einer Stelle zwischen V. **19** und **29** anzunehmen, daher aber namentl. auch nicht den Versuch dazu mit V. **23**, wo zudem auch schon das *τότε* auf Gleichzeitiges mit dem Vorherigen deutet (z. B. Chrys., ob. Grot., Kistemaker,* s. b. Dorn. p. 18 sq. 22. 24 sq., welcher V. 23—28 für die nächste Folge der Zerstörung Jerusalems, sowie Ebr. Diss. 21 sq. den Inhalt dieser VV. als Deckung der ganzen Zwischenzeit von da bis zur Erscheinung Christi ansieht; vgl. auch ob. S. 144 Lange, v. Hofm.). — Zu dieser Unmöglichkeit, den Einsatz zum Allgemeinen später als V. 19 anzunehmen, tritt weiter bestimmend

2) das Nöthigende und Zwingende im Inhalt des Nächstfolgenden. Denn schon V. **21**, mit **20** durch *γάρ* verwoben, heisst es: dann werde eine so grosse Drangsal seyn, „wie sie nicht gewesen von Weltanfang bis jetzt, noch je seyn werde.** Ginge das noch auf Jerusalems Zerstörung, so wäre diese hiernach ja noch drangsalsvoller als die eigentlichen Wehen der Wiederkehr Christi zum Gericht, während in diesen letzteren alle Angst cumulirt (vgl. Apoc. 16, 18).*** Wird ja doch sogleich hinzugefügt (V. 22 f.): „wenn nicht verkürzt würden (*ἐκολοβώθησαν* eig. coupirt, LXX 2 Sam. 4, 12 für קצץ, durch Gottes Barmherzigkeit) jene Tage, so würde kein Mensch selig; aber um der Auserwählten willen (damit diese nicht über Vermögen versucht würden und daran Gottes Gnadenwahl selbst scheiterte) würden verkürzt werden jene Tage.“**** Hier *πᾶσα σάρξ* und *οἱ ἐκ-*

---

* „Weissag. Jesu v. Gericht über Judäa u. die Welt“, 1816. S. 49. 56. Ebenso ist aus demselben Grunde auch weiterhin V. **26** für diesen Anschluss des Universalen an Particulares (J. G. Voss s. b. Wolf) unzulässig, wie denn hier auch *οὖν* auf *τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ κ. τ. λ.* V. 23 zurücksieht.

** *Οὐ μὴ γένηται* bed. nicht nach jener Drangsal, sond. rechnet von „dem Jetzt“ (*τὸ νῦν*) an weiter bis zu ihr.

*** S. v. Hofm. a. O. 636.

**** Vgl. Fritzsch. z. d. St. (welcher übr. jeden einzelnen Tag um Stunden abgekürzt denkt), zur Sache auch v. Hofm. a. O. 634 ff. Schliesst aber Ebr. Diss. 21: „*auxilio vocis ἐκολοβώθησαν ea describitur calamitas, cui finis sit imponendus et quae ab aetate paulo saltem feliciore sit excipienda*“: so beweist auch das nichts für die Nothwendigkeit der Beziehung auf Jerusalems Fall und gegen die universelle, da die Abkürzung der

λεκτοί auf Jerusalemiten zu beschränken und zugleich von den Christen (welche übrigens aus der Stadt geflohen seyn sollten) auf die Juden auszudehnen, ist zweifache Härte, sowie auch σώζεσϑαι von blosser Lebenserhaltung gegen den neutest. Sprachgebrauch. Weiter kommen hierzu in dem (mit τότε des 23. wiederum dem Vorangehenden angeschlossnen) **24.** V. die After-Christi und After-Propheten als äusserst verführerische Wunderthäter, was nach stetiger Schriftlehre ein specifisches Vorzeichen der letzten Dinge ist (vgl. 2 Thess. 2, 9 ff. Apoc. 13, 13 ff. 16, 14).* Ueber dies Alles aber nöthigt uns, schon mit V. 19 vom Particularen zum Oecumenischen hinüberzuschreiten,

3) die ausdrückliche Zeitangabe in V. 19 ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Ist es doch eine der stehenden prophet. Formeln des A. T. (auf welches die Parallele Luc. 21, 22 τοῦ πλησϑῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα direct zurückgeht), בימים ההם (LXX ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις**) solenn von der messian. u. letzten Zeit (sonst באחרית הימים, z. B. Jes. 2, 2) zu sagen. So (mess.) Jer. 31, 29 (vgl. 27); 33, 15. 16 (fehlt im Gr., vgl. 14); 50, 20; als בימים ההמה 3, 16; (spec. eschatol.) bes. Joel (3, 2) 4, 1. — Der entsprechende, noch concentrirtere, Sin-

---

Drangsalstage vor dem Weltgericht eben nur um der Auserwählten willen stattfindet, deren sodann allerdings (und mehr) als eine „*aetas paulo saltem felicior*" wartet.

* Auf den im **20.** (mit dem 19. eng verwachsenen) V. eintretenden formalen Wechsel von der seit V. 16 herrschenden 3. Person zur 2. ist darum weniger Gewicht zu legen, weil auch V. 15 (particular) mit der letzteren anhob und überhaupt gilt, was von der Solidarität dieser Jünger mit der gesammten Jüngerschaft bemerkt ward, s. ob. Marc. 13, 37 ἃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσι λέγω. Weiteres hierüb. unt.

** Die Wortfolge der Formel, wobei ἐκεῖνος nach griech. Brauch nachsteht, voranstehend aber um so schärfer markirt (ähnl. wie nachh. ההם und ההמה), wechselt jetzt selbst b. Matth., wo zuerst V. 19 ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι, dann V. 22 u. 29 ebenfalls αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι. — Ebenso auch im Singular (s. u. V. 36 περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης) indem für ביום ההוא LXX zwar ebenfalls in der Regel ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, doch aber auch ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ. haben, ersteres z. B. Hos. 2, 18. 20 [16. 18]; letzteres V. 23 [21]; dageg. aber auch beides in umgekehrter Aufeinanderfolge Sach. 14, 6 u. 8; Zeph. 1, 9 u. 10. Ueber den gleichen neutest. Sprachgebrauch (Win. Gr. S. 147, Buttm. u.) sogleich.

gular hiervon, auf den wir bald (V. 36) specieller zurückkommen werden, ist ביום ההוא, wofür LXX meist (ἐν) τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ: so (mess.) Jes. 11, 10. 11. 12, 1. 4. 19, 16—24. 29, 18. 52, 6; Hos. 2, 18 [16]; 20 [18]; 23 [21 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ.]; Am. 9, 11. Mich. 7, 11 f.; (eschatol.) Jes. 25, 9 (vgl. 6 ff.); 26, 1 (vgl. 19 ff.); 27, 1. 2. 12. 13. Jer. 25, 33 (LXX ἐν ἡμέρᾳ κυρίου); Ez. 38, 19. Joel 4, 18 (vgl. 14); Sach. 12, 3. 14, 6 (ἐν ἐκ. τ. ἡμ., vgl. 5 u. 7); 8. 9; — vgl. überh. Jes. 28, 5. Am. 8, 3. 9. 13. Mich. 4, 6. 5, 9 [10]. Zeph. 1, 9 (ἐν ἐκ. τ. ἡμ.); 10 (vgl. 7 יום יהוה); 3, 11. 16 (ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) cet.*

Im Neuen Test. nun kehrt jener prophetische Sprachgebrauch bestimmt wieder. Zunächst ist der Plural ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις und geschärfter ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ausser etlichen Stellen nur relativer (topischer) Beziehung wie Luc. 4, 2. Act. 7, 41. 9, 37; Marc. 8, 1. Luc. 5, 35., wenigstens nicht ohne gleichzeitigen messianischen Anklang Matth. 3, 1. Luc. 2, 1. (Apoc. 9, 6); Marc. 1, 9; (vgl. Hebr. 8, 10. 10, 16); bes. Act. 2, 18 (vgl. V. 17 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις). Um so absoluter eschatologisch-messianischen Sinnes ist, der oft emphatischen Bedeutung von ἐκεῖνος** vollentsprechend, der Singular ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ebenf. so abwechselnd mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (s. u. Luc. 10, 12. 21, 34; Matth. 7, 22). Zwar fehlt auch hier natürl. nicht ganz der indess verhältnissmässig weit seltnere topische (rückbez.) Gebrauch, wie Matth. 13, 1; 22, 23. Marc. 2, 20 (parall. Luc. 5, 35 Plur.); 4, 35; Act. 8, 1; vgl. Joh. 1, 40 (τὴν ἡμ. ἐκ.); 5, 9 (ἐν ἐκ. τ. ἡμ.); 11, 53 (ἀπ' ἐκ. τ. ἡμ.); dann ist zuweilen, wie ob. beim Plural, die messian. Beziehung vorwaltend eingeschlossen, wie Joh. 14, 20. 16, 23. 26 (ἐν ἐκ. τ. ἡμ.); vgl. a. Apoc. 16, 14 (τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ): um so öfter ist es aber der jüngste Tag („*dies irae, dies illa*"), wie unt. Matth. 24, 36 (doch zugleich nicht ohne

* Aehnliches z. B. Mich. 3, 4 בעת ההיא (אז).

** AL. BUTTM., Theol. St. u. Cr. 1860, 513 (ἐκεῖνος emphatisch) „der berühmte, das ausgezeichnete cet., insbes. b. transscendentalen Begriffen, persönlichen wie abstracten — jener erhabene, Ehrfurcht gebietende, jenes übermenschliche — im N. T. daher so oft ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, τῆς ἡμέρας ἐκείνης von den Tagen der Trübsal, vom jüngsten Gericht."

Gegensatz zu *ταῦτα* V. 34 s. das.), u. so auch Matth. 7, 22 (*πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κ. τ. λ.*), 26, 29 (*οὐ μὴ πίω ἀπάρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου*, Marc. 14, 25. Luc. 22, 18 *ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ*); Luc. 6, 23 (*χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ — ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ*); 10, 12 (*Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται*, parall. Matth. 11, 24 *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως*); 17, 30 f. (*ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται· ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* —), 21, 34 (*κ. αἰφνίδιος ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς ἡ ἡμέρα ἐκείνη*); desgl. auch 2 Thess. 1, 10 (*ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι — ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*); 2 Tim. 1, 12 (*τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*) u. V. 18 (*εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*); 4, 8 (*ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής*).*

Sollte nun der gleichzeitige Anschluss an jenen schon im A. T. geprägten Sprachgebrauch für einen dem gemeinsamen Offenbarungsgebiet angehörigen und im N. T. noch indirecteren eschatologischen Hauptbegriff unserem specifisch eschatologischen Capitel zumal da versagt seyn, wo eben die alttestamentlich fixirte Bezeichnung wörtlich auftritt und wiederkehrt? Wir sollten meinen, wenn der für die Eschatologie so formulirte Ausdruck grade hier ohne eschatologische Beziehung stünde, es würde das eher verwirrt als orientirt haben; auch ist ersteres in der Exegese mit diesem Erfolge wohl nur darum so allgemein angenommen, weil man eben nicht an den prophetischen Sinn der Formel dachte.** Vom allgemein messian. auf das spec. eschatologische Gebiet weist aber an uns. St. (V. 19) auch noch im Besondern nicht nur

---

* Man ersieht hieraus u. a., dass Johannes den absolut messian. Sinn der Formel wenigstens im Evangel. nur anstreift, dageg. Paulus in seiner eschatolog. Terminologie ihn ebenso direct braucht als die Synoptiker.

** Heumann berührt sie (z. uns. Cap. S. 393), aber erst V. 29: als ob derselbe Ausdruck nicht früher — V. 22 u. zumal schon V. 19 — noch vielmehr so hätte gefasst werden müssen, wo noch nicht zugleich die Rückbeziehung auf die vorausgehende gleiche Terminologie hinzukam und das schroffere *ἐκεῖναι αἱ ἡμ.* statt des weiteren *αἱ ἡμ. ἐκ.* stand.

die verschärfendere Wortstellung ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμ., sond. namentl. der weiterhin eben in solchem specif. Sinne und zugleich in Correlation mit dem Vorherigen stehende Singular derselben Formel, ἡ ἡμέρα ἐκείνη V. 36, s. u. Dabei kann das Verhältniss des Plurals zu dem Singular (wie ähnl. Marc. 2, 20) nur dieses seyn, dass letzterer das eigentliche *punctum saliens* der Parusie und ihrer Herrlichkeit, ersterer auch zugleich die es herbeiführenden (ebenfalls eschatologischen) Wehen umschreibt. Dass sich übrigens auch jetzt dem eschatologischen zugleich ein topischer (rückverweisender) Sinn mitanschliesst, wie es eben auch z. Th. bei den obig. Citt. der Fall, wird uns das Weitere lehren. Jeden etwa noch übrigen Zweifel kann endlich die ebendarum bes. lehrreiche Parallele für unsern 29. V. bei Marc. 13, 24 heben, wo ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις von den letzten Tagen verstanden werden muss. Denn was steht dort für unser μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων? — Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην. Hieraus folgt nach dem Gesetz des Parallelism., dass ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι schon während (Matth.) und auch nach ἡ θλῖψις ἐκείνη (Marc.) existiren, mit einem Worte, dass sie die ganze eschatologische Leidens- und dann Herrlichkeitszeit umfassen, mithin jenem alttest. בימים ההם völlig entsprechen.

Nehmen wir aber auch schon das zum erstenmal erscheinende ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις b. Matth. V. 19 in diesem eschatologischen (also nicht mehr particularen) Sinne, um so weniger Schwierigkeit werden wir im Folg. haben, denselben Ausdruck auch V. 22 und zumal V. 29 folgerecht ebenso aufzufassen.

Sollte übrigens des allen ungeachtet die Sinnesverwandtschaft des Folgenden (V. 19 cet.) mit dem unmittelbar Vorangehenden zu stark erscheinen, um jetzt einen Einschnitt annehmen zu können, so möge man schliesslich

4) die Parallelen nachsehen, um da authentisch zu finden, dass hier allerdings ein bedeutender Absatz (also auch Abschnitt) statthabe. Ausserdem nämlich, dass bei Luc. jede Partikel zwischen dem Früheren und dem „Wehe (οὐαί) über die Schwangern und Säugenden“ fehlt, und auch Matth. und Marc. hier nur das trennende δέ haben, geht diesem Wehe b. Luc. 21, 22 auch noch unmittelbar voran das abschliessende

Wort: „denn Rache-Tage sind diese, damit erfüllt werde alles was geschrieben ist", — womit zugleich der Uebergang zu dem sofortigen Gebrauch eben jenes schriftmässigen ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις in seinem besonderen Sinne direct angebahnt war.

So geht denn die Schilderung nach proportionaler kürzeren Berührung des in der Scene (vor der Stadt und dem Tempel) wie in der Fragstellung angeregten Particulargerichts über Jerusalem hier wieder zurück auf das Universellere der Eschatologie und Parusie. Dort strömte in das Meer des Universalen der Particularfluss scharf ein; nun verfliesst dieser in jenem. Mit dem „Kommen-werden des Endes" (ἥξει τὸ τέλος) setzte die Rede V. 14 vor der Episode Jerusalems ab; jetzt nimmt sie jenes wieder auf,* um, entsprechend ihrer höheren Tendenz, das „Kommen des Endes" in bedeutsamen Contouren auszuführen. Mit den bildlichen „Wehen" (ὠδῖνες), deren „Anfang" (ἀρχή) wir V. 8 lasen und wofür seitdem das eigentliche θλῖψις eintrat (V. 9), harmonirt auch zunächst die Erwähnung der „Schwangern" (ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις V. 19 vgl. Hos. 9, 14).** Das Was dieser Wehen ist schon im allgemeinen Theile V. 7—12 geschildert. Nun gilt es, nächst Hervorhebung ihrer Schwere und christologischen Bedeutung, das zu wissen begehrte Zeichen der schliesslichen Welt-Parusie zu nennen, und sodann die Frage nach dem Wann zu erledigen.

Zunächst also „Wehe den Schwangern und Säugenden in jenen Tagen" (der Wehen)! Dieser V. 19 verschmelzt sich, obwohl in das universale Gebiet ausmündend, eben momentan noch mit dem Particularen und insofern Typischen (vgl. u. V. 35). Denn wie andererseits für „den Tag der Offenbarung des Menschensohnes," d. h. der Parusie, Gleiches angerathen wird, als wir V. 17 f. von der Belagerung

---

* Wäre ἐκεῖνος auf Ferneres zurückweisend, dann würde sich ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (V. 19) auch selbst in grammatisch-lexicaler Hinsicht an V. 14 wieder anschliessen.

** Vergl. auch in der eschatolog. Terminologie Pauli 1 Thess. 5, 3 τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥςπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ.

Jerusalems fanden, näml. Luc. 17, 30f.: *ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται· ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὃς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ, μὴ καταβάτω ἆραι αὐτά, καὶ ὁ ἐν [τῷ] ἀγρῷ ὁμοίως μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω,* — ebenso finden wir nun Matth. V. 20 auch für „jene Tage" oder für die Zeit der Welt-Wehen die „Flucht" wiedererwähnt, wozu V. 16 „die in Judäa", also bei der localen Catastrophe, aufgefordert hatte; nur dass dort alles in endlos gesteigerten Maassen, jedoch ebenfalls in Judäa centralisirt (s. f. S. u. V. 28), stattfinden wird. V. 20 sagt nämlich: „bittet aber dass nicht geschehe eure Flucht Winters (noch an einem Sabbat",* was b. Marc. 13, 18 fehlt), also ganz ungehemmt. Zugleich bilden die Verse 19—20, wie *γάρ* V. 21 zeigt, die Einleitung zu letzterem. *Ἔσται γὰρ τότε θλῖψις κ. τ. λ.*: „Denn seyn wird alsdann grosse Drangsal, wie nicht gewesen von Weltanfang bis jetzt, auch nimmer wird jemals werden," wobei das voranstehende *ἔσται* die Wirklichkeit und *τότε* die (eschatolog.) Bedeutung dieses Eintritts betont, und so gleichen Sinnes ist wie Marc. 13, 19 *ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις κ. τ. λ.*, also auch hiernach universalen Inhalts. Hat Luc. 21, 23 f. den scheinbar entgegengesetzten particularen Zusatz: *ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ*, so wird letzteres („dieses Volk") als nur particulares wieder paralysirt durch das vorausgehende und darum maasgebende Parallelglied („auf der Erde", *ἐπὶ τῆς γῆς*, was ohne den Zusatz *ταύτης* nicht „Land" seyn kann, GLÖCKLER, d. Evv. 1834. S. 723). Erkennt man aber in jenem besondern Hinweise auf Israels Schicksal bei den öcumenischen Drangsalen noch ein weiteres Nachklingen der unmittelbaren Aneinanderreihung des Particularen und Universalen in der Jüngerfrage: so wird nun eben der Zorn über dieses Volk ein namhaftes Phänomen der nahenden Welt-Parusie bilden. Ebenso war ja auch schon früher über den

---

* Vgl. Exod. 16, 29 שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקמו ביום השביעי; Act. 1, 12. ERASM. fügt zu d. WW. „*ne vobis incidat ut fugiendum sit hyeme aut sabbato*" die Erkl. „*nam et celeriter erit fugiendum et procul.*"

noch engeren Kreis der Städte Judäas (Chorazin und Bethsaida, vor allen aber Capernaum), worin die Wunder des Herrn ohne Wirkung geschehen waren, ein „Wehe" erschollen: denn es werde dem heidnischen Tyrus und Sidon, ja es werde Sodom erträglicher ergehn am Gerichtstage (*ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* — *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*) Matth. 11, 20—24; Luc. 10, 12—15. Doch es verweilt überhaupt Luc. dort (21, 24) momentan noch speciell bei dem Volk Israel: sie würden fallen durch Schwerdtesmund, gefangen geführt werden unter alle Nationen, und Jerusalem zertreten seyn von Heiden bis dass erfüllt seyn würden der Heiden Zeiten.* Dürfte man von dem Verlauf der späteren Geschichte aus zurückerklären, man würde bei diesen Worten an das seitherige Schicksal der Juden in der Zerstreuung und Jerusalems unter den Römern bis auf den Halbmond** denken; allein diese Exegese (*ex eventu*) ist eben unzulässig. Vielmehr steht nach dem Zusammenhange die Spitze von dem allen (auch Israel und Jerusalem) noch bevor. Dazu ist auch die im Ausdruck verwandte Stelle Apoc. 11, 2 beachtenswerth: (vom Tempelvorhofe) *ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσι, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο*. Uebr. vgl. nachh. Matth. V. 28 S. 166.

Das Nächste b. Matth. fliesst ohne Hinderniss fort, s. ob S. 152 f. Für unsern Zweck ist darüber nur noch Folgendes zu bemerken.

V. 23 („Dann so jemand euch sagte: siehe da ist der Christ, oder da! glaubt es nicht!") hebt nachdrücklich mit *τότε* an, einem der wiederholten besonderen Fingerzeige und zugl. einer sogar phonetischen Erwiederung auf das *πότε* der Jünger (S. 138 cet.). Jenes „dann" sagt also, grade während der grössten Drangsale (V. 21) würden sich wirre und entgegengesetzte Gerüchte von „da" oder „dort" erfolgter

---

* S. ob. S. 143; dageg. v. Hofm. a. O. 642 ff. „des Völkerthums Zeiten, wo die Welt ihm gehört, gehen zu Ende, wenn das Volk Gottes die Herrschaft empfange (Dan. 7, 14. 27)"; der Anfang dieser *καιροὶ ἐθνῶν* habe zur Zeit dieser Rede nicht in der Zukunft, sond. in der Vergangenheit gelegen.

** Vgl. Kistem. 25 ff.; 37 f. bis kurz vor der Auferstehnng vermuthet.

Wiederkunft Christi erheben.* Diese fallen mit der Weissagung von Messias-Prätendenten in V. 5 zusammen, sind also keine neuen und nicht andere, s. ob. S. 135 f., eben weil V. 5 nur die nachdrücklich voraufgehende allgemeine und das ganze Folg. motivirende Warnung bildete. Das Wann ihres wirklichen Auftretens ist jetzt (*τότε*). Zugleich ist der pragmat. Zusammenhang mit dem Nächstvorhergeh. antithetisch, gleich als menschlich-eigenmächtige Verkürzung der Leidenstage durch Gerüchte von falscher Parusie. Diesen Inhalt führt V. 24 („denn es werden aufstehn After-Christi und After-Propheten und werden geben grosse Zeichen und Wunder, so dass sie irreführten, wo möglich, auch die Auserwählten") dahin aus, dass solch Gerede unter den Leuten (*τις* V. 23) allerdings keine ganz leeren Gerüchte seyn, dass sich in der That Messiase erheben würden, aber, wie schon ihre Pluralität zeigt, Pseudo-Messiase (*ψευδόχριστοι*), die eben dadurch auch Gegen-Messiase (*ἀντίχριστοι* 1 Joh. 2, 18) sind,** sowie, als entsprechende Helfershelfer, Pseudo-Propheten. Ja nicht einmal rein menschliche, darum bald zu durchschauende, Prätendenten sind es, sondern grosse Zeichen- und Wunderthäter (*δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα*, hierzu nach 2 Thess. 2, 9., wo auch dieselben Worte, vom Satan ausgerüstet, vgl. Apoc. 13, 11 ff. 19, 20), wodurch ihre Verführungskraft so stark wird, dass selbst beinahe die „Auserwählten", als der Wiederkehr des Herrn gewärtig, irre werden und den falschen Persönlichkeiten gläubig huldigen möchten (vgl. wiederum 2 Thess. 2, 9 ff.). Die Pseudo-Parusieen sind demnach selbst ein Vorzeichen der kommenden wahren Parusie.

---

* Ebr. (Diss. 23 sq. vgl. ob.) mit V. 23 das Generelle einsetzend, sieht hier die Rede zum 1. Theil der 2. Frage zurückkehren, zu *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* d. h. zu positiven Anzeichen der unmittelbar nahenden Parusie, nachdem V. 4—14 die 2. doppelte Frage (*τί τὸ σημ. τ. σ. παρουσ. καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*) nur von negativer [?] Seite oder ihrer 2. Hälfte gehandelt hätte, womit er den Sinn gewinnt: das Weltende werde nicht vor allgemeiner Ausbreitung des Christenthums (V. 14) und nicht sogleich nach Jerusalems Zerstörung erfolgen.

** Kistemaker S. 46.

Jenem ethischen Cardinalpuncte in Erwartung der Parusie, von welchem die ganze Rede V. 4. 5 *βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ κ. τ. λ.* ausging, fügt Marc. 13, 23 ein dahin wörtlich zurückverweisendes *ὑμεῖς δὲ βλέπετε*, ausserdem aber mit Matth. V. 25 auch noch ein nachdrückliches *Dixi* bei: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν (πάντα)*. Dass nicht aber dieses den Abschluss des Particulargerichts über Jerusalem bilde, ergiebt sich ebensowohl aus dem hiefür zu überschwenglichen Inhalte des Bisherigen (Matth. V. 19 ff.), wie aus dem Anschlusse des Folg. (V. 26) mit *οὖν*. Dieses ist hier einfach entw. „dieser Vorhersagung zufolge, so dass sie in Erfüllung geht" (Meyer 448), od. vielmehr folgernde Detaillirung des Vorigen (bes. V. 23), ebenfalls darum hinzugefügt, weil es einen nicht genug sicher zu stellenden sittlichen Angelpunct der Parusiefrage gilt. „So sie denn sagten zu euch (auf der einen Seite): „Siehe in der Wüste ist er," geht nicht hinaus! (auf der andern:) „Siehe, in den Zimmern," glaubt es nicht!" Also weder draussen in unbeschränkter Weite und Ferne (wo einst der Täufer), noch drinnen in engster centraler Verborgenheit* suchet den Wiedergekommnen!

Wie aber ist er denn wahrzunehmen? Diese, den vermeinten localen Parusieen begegnende, Erklärung (*γάρ*) folgt V. 27: „Denn gleichwie der Blitz ausgeht von Aufgang und scheinet (*φαίνεται*) bis Untergang, also wird seyn die Zukunft des Menschensohns", mithin nicht nur „in der Wüste," oder nur „in den Zimmern" (geg. V. 26), überhaupt nicht „da" oder „dort" (geg. V. 23), ebenso auch nicht ein blosses Hörensagen davon (V. 23. 26), sondern, worauf auch selbst das in diesem Cap. (V. 3) allererst erscheinende *παρουσία* (Daseyn, Gegenwart einschliessl. des „Kommens", *adventus*,

---

* Der Plural *ἐν τοῖς ταμείοις* drückt gleichs. eine Folge sich immer tiefer verlierender Gemächer aus (vgl. u. S. 168); dageg. Win. Gr. 158 (Luth. „in der Kammer"); am allerwenigsten „*in quodam conclavi* — *in domo quadam h. e. in oppido quodam*" (Kuin.), vgl. 2 Cor. 11, 26 *ἐν πόλει* — *ἐν ἐρημίᾳ*. Ein ähnl. Gegensatz Deut. 32, 25 von מחוץ und מחדרים (LXX *ἔξωθεν* — *ἐκ τ. ταμιείων*). Seltsam Glöckler (725) *ταμ.* von „Gräbern" u. Lange (Matth. 344) von „Schatzkammern" d. h. d. äussern Kirchengut u. Kirchenregiment cet., wogeg. „die Wüste" ascet. mönchische Form.

vgl. v. Ew. d. 3 erst. Evv. 333, unt. S. 171) hinweist, eben jäh und plötzlich vorhanden, mit schreckhaft blendendem Glanze universell sichtbar,* wovon nachh. V. 30 *τότε — πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς — ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον κ. τ. λ.***

Schwieriger ist der Anschluss des nächstf. V. (28), den auch LACHM. ohne die Verbindungspart. *γάρ* constituirt: *ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί*, „wo immer ist das Aas, da werden sich versammeln die Adler," eben dieser Verbindung und der Deutsamkeit des Bildes wegen mit den verschiedensten Auffassungen. Nach der sinnverwandten Rede b. Luc. 17, 37 *ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ (ἐπι)συναχθήσονται* wäre es eine Antwort, nicht zunächst auf ein Wann (*πότε*), sondern auf ein Wo? (*λέγουσιν αὐτῷ· ποῦ κύριε*). Dass hier *σῶμα* statt uns. *πτῶμα* steht, ist ohne Bedeutung, letzteres *(cadaver)* nur genauer, ersteres *(corpus)* mehr euphemistisch.

---

* *Ἡ ἀστραπὴ — ἐν ἀκαριαίᾳ ῥοπῇ κατὰ τὴν οἰκουμένην δείκνυται πᾶσαν· οὕτως ἔσται ἡ παρουσία ἐκείνη, ὁμοῦ πανταχοῦ φαινομένη διὰ τὴν ἔκλαμψιν τῆς δόξης*, CHRYS. s. b. FR. — Diese Universalität der Sichtbarkeit ist nach d. Zusammenhange das nächste Tert. compar., das andere aber, die Blitzesschnelle, nicht davon zu trennen und im Folg. herrschend. Dabei lehnt sich übr. auch diese Weissagung eben durch das Bild an die ältere Sach. 9, 14 ויהוה עליהם יראה ויצא כברק חצו (LXX *ἐξελεύσεται ὡς ἀστραπὴ βολίς*), um so mehr als ihr parall. sogl. folgt ואדני יהוה בשופר יתקע, vgl. nachh. V. 31 *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης*. — Das grade Gegentheil, zumal von *φαίνεται*, b. HEUM. von d. particul. Auffassung: „wie ein schnell verschwindender Blitz werde der Herr unsichtbarlich das Strafgericht üb. Jerusalem ausführen."

** Uebrig. hier keine zeitliche Succession der Phänomene (s. a. nachh. V. 28), sond. nur corrigirende allgem. Belehrung, nach der Negation die gegensätzliche Position. Vgl. DORNER a. O. I, 21: „*Ne discipuli fallerentur a Pseudoprophetis et Pseudochristis — dicit: μὴ πιστεύσητε, et ut certum signum habeant quo illorum falsitatem agnoscant, pergit v. 27. 28· quandocunque parusia sua eveniat, de cujus tempore hoc quoque loco nihil effatus est, illud ipsis debere certum esse, non occultam, singularem, particularem eam fore, non uni loco adstrictam, sed universum orbem collustrantem*" cet. Daneben wird die Annahme eines Aufbruchs zu der alsdann sofort allgemein sichtbaren Parusie im Osten durch die Wahl und Sonderung der Ausdrücke *ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν*, wie durch die Analogie des Aufgangs alles himmlischen Lichtes und parallele Stt. (z. B. *ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει κ. τ. λ.* Luc. 1, 78 f.) unterstützt.

Statt der versuchten seltsamen Erklärung von *πτῶμα* als dem (getödteten) Christus* könnte man vielmehr eine antithetische Wiederholung der Sentenz von der universalen Sichtbarkeit seiner Parusie vermuthen: weil Christus kein *πτῶμα* seyn kann, weil er der Lebendige ist (*ὁ ζῶν* Apoc. 1, 18), darum ist auch seine Parusie, ebensowie die Zusammenkunft ihrer Theilnehmer, keine locale.** Allein abgesehen von dem immerhin etwas Gezwungenen solcher Erklärung, so dürfte der repetirende Zusatz, mehr als Ballast, die Rede eher trüben als klären. Darum und weil nach dem Obigen seit V. 14—18 auch von römischen Adlern in Judäa nicht mehr die Rede seyn kann, sind wir vielmehr der Meinung, die V. 27 angeschlagene Lehre von der Universalität der Parusie werde nun V. 28 (nicht wiederholt, sond.) nach ihrer andern Seite vorgetragen und vervollständigt. Blitzartig universell sichtbar, wird ihre Substanz auch blitzartig einschlagen — was nun als concentrirtes Einfallen (*συνάγεσθαι*) zuerst weithin sichtbarer Adler geschildert wird —, also local seyn.*** Auf Locales weist doch *ὅπου* — *ἐκεῖ* („wo — da") zwingend, während *ἐὰν ᾖ* dem Satze seine sprüchwörtliche Form und Geltung wahrt.**** Warum aber nun Adler? Oder

---

* Ueb. d. Lit. z. d. St. s. b. Wolf, vgl. Heum. u. Cremer 96 f.

** Aehnlich Meyer 448 f. üb. V. 28: „noch ein die universelle Kundwerdung der Ankunft des Messias — ausdrückender Gedanke: — wo nur irgend das Aas ist, da — an keinem Orte, wo d. A. ist, wird dies unterbleiben — das Aas Bild der geistlich Todten." Im Gegensatz einer Winkelerscheinung des Messias (V. 26) auch Fritzsche (mit *γάρ*): „*ubi Messias, ibi homines qui ejus potestatis futuri sint*" (*eum stipaturi*). Gleicher Sinn in beiden VV. auch bei v. Ew. (336): „oder wie Adler sich urplötzlich da zeigen, wo Aas ist," obwohl letzteres mehr local als universal zu deuten seyn würde.

*** Vgl. Meyer zu V. 27 (448): „nicht als ob die Parusie an keine Oertlichkeit auf der Erde geknüpft seyn werde, aber sie wird wie der Blitz, der auch sein örtliches [Beginnen s. ob. und] Ziel hat, im Nu —" cet. Auf ihrer Localisirung beruht namentl. auch das „Hinzuversammeln der Auserwählten von den vier Winden" V. 31.

**** Vgl. etwa Hiob 39, 30 באשר חללים שם הוא, Hab. 1, 8 יעפו כנשר חש לאכול (weniger Jes. 18, 6 mit v. Hofm. a. O. 626, wo עיט und daneb. noch בהמה), sowie Jer. 48, 40 כנשר ידאה ופרש כנפיו אל מואב. Das von Kuinöl, B.-Crus. und de Wette einhellig herbei-

wer sind in dieser Anwendung des Sprüchworts die Adler — und was ist das Aas? Vor allem ist dabei festzuhalten, dass uns. V. ebensowenig als der vorige (S. 162) eine historische Succession eschatologischer Momente bietet: beide VV. sind nur eine und dieselbe Erscheinung von zwei Seiten, und beide stehen zusammen einer geheimen Localisirung der Parusie (V. 23. 26) gegenüber. Denn bei dieser, der wahren Parusie des wahren Christus, als dem dogmatisch-ethischen Stern und Kern der letzten Dinge, verweilt die Rede schon seit V. 23, wie dieses ihr Thema und Centrum auch alsbald (V. 29 vorbereitend, V. 30 direct) in den Vordergrund treten wird. Für die Zeit aber, von welcher die Rede jetzt eben noch handelt (V. 27 f.), liegt die historische Verwirklichung jener principiellen Characteristik der ächten Parusie noch in der Zukunft, welche daher mitsammt der erst in ihr erfolgenden Wiederkunft selbst auch erst im Ferneren geschildert werden kann. Für jetzt haben wir überall noch deren angstvolle Vorstadien, und müssen daher auch die proverbiellen Aas und Adler erst in der künftigen Realisirung der Parusie (V. 30 f.) suchen und danach deuten. Demzufolge werden aber die letzteren, *οἱ ἀετοί* (von *ἄημι*, wehen, als ihrer Flugart) aus den Lüften herabfliegen, um dem Aase sein Recht anzuthun. Was könnte dies anderes seyn als: so wird kommen der Menschensohn auf den Wolken des Himmels mit Engelheeren,* — ein vom Himmel niederschwebendes heiliges Geschwader, eben darin vergleichbar einer Lichtwolke von

---

gezogene angebl. Wort Senecas „*Ep.* 46. *si vultur es cadaver exspecta*“ würde entgegengesetzten Inhalts seyn, ist aber falsch citirt. Ep. 46 steht auch nichts Aehnliches, Ep. 95 aber Folgendes: „*Amico aegro aliquis assidet, probamus; at hoc si haereditatis causa facit, vultur est, cadaver exspectat.*“

* Vgl. m. Olsh. „Offenb. 8, 13., wo *ἀετός* von einem Engel gesagt ist,“ der im Zenith (*μεσουράνημα*) fliegt und dreimal Wehe ruft über die Bewohner der Erde. — Die Väter, welche unter „den Adlern“ das Engelgeleit Christi verstehen, s. b. Leigh. 130 (Iren., Hilar., Chrys., Euthym.; Beza), welcher aber selbst (mit Hieron. b. V. Strigel. *Ὑπομν.* in h. l. u. Theophyl. b. Crem. 96) unrichtig die Christo entgegen aufschwebenden Heiligen und Frommen erkennt. Die Engel, als zur Vertilgung des geistl. Todten ausgesandt (vgl. 13, 41), versteht unt. *ἀετοί* auch Meyer, s. vor. S.

Aaren,* wie auch einst bei der Taufe am Jordan der heil. Geist in Taubengestalt sich herabsenkte und wie Offenb. 19, 11 ff. der himmlische Herzog, gekrönt im Blutgewande, mit seinen lichten Heeren auf Lichtrossen ebenfalls aus dem geöffneten Himmel herabkommt (s. u. S. 174). Zuerst den ganzen Horizont in weiter Kreisung erfüllend, werden diese Aare des Himmels allgemach sich concentriren (συναχθήσονται) zum localen Einfallen.** — Und wo wird das geschehen? Wo „das Aas" (το πτῶμα) ist! Offenbar kann das nun nicht die, s. z. s. entlocalisirte, ganze Welt oder Erde seyn;*** so schlechthin gesagt muss es auch das Aas schlechthin seyn, d. i. nach dem Zusammenhange die (nam. auch vermöge der genauen

* Versteht man unter ἀετοί, wegen des „Aases", lieber Geier, dann vgl. Michelet, „Aus den Lüften", D. A. S. 92 f.: „Wenn ihre Collegen, die Raben, die häufig ihnen voraufgehen und ihnen ihre Beute zeigen, sie benachrichtigt haben, sieht man wie vom Himmel herabgeschneit ganze Wolken von Geiern sich herabsenken. Von Natur zur Einsamkeit sich neigend, meist schweigend und nicht mittheilsam, kommen sie doch zu Hunderten zum Schmause, bei dem nichts sie stören kann. Da giebt es keinen Streit unter ihnen, keiner kümmert sich um die Vorübergehenden. Unerschütterlich, mit strengem Ernste, erfüllen sie ihre Dienstpflicht, und zwar ganz reinlich und anständig: der Cadaver verschwindet, die Haut bleibt übrig. In einem Moment ist die furchtbare Masse Gährungsstoffes, dem man nicht zu nahen wagte, verschwunden und in den reinen, heilsamen Strom des Lebens zurückgekehrt." S. 110 f. „Der eigentl. Unterschied zwischen dem Adler und dem Geier ist folgender. Der Adler liebt Blut und zieht lebendige Beute vor, frisst aber auch todtes Fleisch. Der Geier tödtet selten und ist dem Leben direct nützlich, indem er die desorganisirten Stoffe, welche die Zerlösung noch anderer herbeiführen würden, dem grossen Strome des Lebenskreislaufes wieder dienstbar macht. Der Adler lebt fast nur vom Mord, und man kann ihn den Minister des Todes nennen. Der Geier dagegen ist der Diener des Lebens."

** Dagegen von Illocalität Süskind s. b. Kuinöl; auch v. Hofm. a. O. 626 f.: „das Gericht werde nicht bloss hier oder dort erfolgen, sond. da wo die Welt für dasselbe reif ist — es werde den ihm verfallenen Gegenstand, wo immer er seyn mag, so gewiss finden, als der Adler einen Leichnam findet."

*** Ebr. Diss. 25 „*mundus quasi putrefactus judicioque maturus*;" Lange (als Ausdruck der Nothwendigk. u. Unausbleiblichk. der Parusie): „d. Aas der sittl. Verwesungsstand der alten irdischen Weltgestalt — die Adler das Weltgericht nicht nur in s. persönl., sond. auch in s. physischen Mächten, die cosmische Feuercatastrophe."

Parallelst. Luc. 21, 24 bis dahin von Heiden fortwährend zertretene und darunter faulende, vgl. כפגר מובס Jes. 14, 19) überh. seit der Particular-Catastrophe V. 15—18 todte Stadt Jerusalem.* Dies auch nach ausdrücklichen Gesichten der alten Propheten, welche Jerusalem nicht nur als den Ort der letzten Crisis darstellen, sondern eben auch unter ähnlichen Bildern, z. B. Hos. 8, 1 כנשר על בית יהוה, ob. Hab. 1, 8 (vgl. übr. Jes. 34, 3 f. וחלליהם ישלכו ופגריהם יעלה באשם וגו׳, zugl. mit dem Zusammensinken des Himmels). Wo aber jene grause Entscheidung auf Erden, da ist begreiflich auch das irdische Centrum der entscheidenden Parusie. Dies nun auch die Rechtfertigung der ganzen Zusammenstellung von dem Falle Jerusalems und der Welt-Parusie in der Jüngerfrage, wie in der Antwort des Herrn; s. auch ob. S. 158 Luc. 21, 23 f. Dem localisirenden *συναχθήσονται* (Luc. 17, 37 *ἐπισυναχθ.* Tisch.) wird dann weiterhin auch das ebenso concentrirende und etymologisch verwandte *ἐπισυνάξουσιν* V. 31 entsprechen. Zugleich ist diese wirkliche Localisirung der erst blitzartig allgemein sichtbaren wirklichen Parusie bei der gotterwählten Metropole ein deutlicher Fingerzeig gegen die vorausgegangenen falschen Gerüchte von ihrer Localisirung auf heimliche Weise und an heimlichen Orten (V. 23. 26). — Noch aber ist die prophet. Rede, wie bemerkt, nicht bis zu jenem Factum der aus Universalität sich gestaltenden Localisirung der Parusie selbst gelangt; sie hat nur das Gesetz davon im voraus bezeichnet.

Vielmehr ist schon angedeutet, dass die Zeit der Wehen d. h. vorangehender Drangsale und Irrlichter, worein nam. auch die ganze Erscheinung des Antichrist, eine After-Parusie, fällt (2 Thess. 2, 3 ff. bes. V. 9), nicht als eine kurze, wenn auch immerhin um der Auserwählten willen abgekürzte Frist zu er-

---

* S. b. Wolf (bes. J. Löder, *de cadavere jud.*) u. Meyer (449), nur dass die röm. Adler wegbleiben müssten; vgl. auch v. Ew. a. O. 336: „d. Spruch V. 28 wird von Luc. an e. and. St. 17, 37 zugl. als Hinweisung auf den Ort gedeutet, wo der Messias erscheinen werde, näml. das verdorbene faule Jerusalem, welches wie ein Aas ist, um das sich die Adler sammeln.“ Das Volk Gottes versteht auch Crem. (99 f.) unt. dem Aase, dageg. unt. den Adlern die an ihm das Gericht übende Weltmacht, s. u.

warten sey. Daher ja Luc. 21, 24 καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.* Dem entspricht es dann wohl auch, dass vom Eintritt der Parusie an (V. 29) das „ihr" der directen Anrede wegfällt, womit das persönliche Erleben der zuhörenden Jünger ebenso zurück- als die Universalität ergreifend hervortritt. Im Uebr. hat man sich aber allerdings (vgl. ob. S. 137. 153) auch hier nicht ängstlich auf die Anrede zu stützen, da sie durch das bedeutsame Schlusswort der ganzen eschatologischen Rede b. Marc. 13, 37 ἃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσι λέγω — generalisirt wird.

Nach so langem schweren Morgengrauen sehen wir jetzt V. 29 f. den ersten Strahl des jüngsten Tages selbst aufleuchten und damit aus jenen „Wehen" gleichsam die lang erwartete Geburt hervorkommen: Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων κ. τ. λ. („Sogleich aber nach der Drangsal jener Tage" —). Nur eine Vergewaltigung der Sprache wie der Auslegung ist es, entw. diesem μετά m. Acc. (nach) oder auch jenem εὐθέως (sogleich) eine andere als die gewöhnliche Bedeutung zu geben,** oder auch letzteres anderswohin als auf das nächstverbundene μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμ. ἐκ. zu beziehen.*** Die Ursache der mannigfachen Gewaltsamkeiten ist einestheils das ziemlich allgemeine Verständniss des Vorausgehenden von Jerusalems Zerstörung durch die Römer, anderntheils eine Auslegung uns. V. aus der nachgehenden Geschichte. — Der dritte Factor im Ausdrucke,

---

* Uns. Meinung üb. diesen Ausdruck ob. S. 143.

** *Μετά c. acc.* als „während, bei" z. B. Russ b. Heum. 388; v. Ammon L. J. III, 250. — *Εὐθέως* als *„subito (post longa intervalla eventu"*, Rosenm.) Hammond, C. A. Crus., Schott (פתאם), s. Crem. 223 f., od. „ganz gewiss" Heum. 391 f. cet., od. im subjectiv rhetor. Sinne, wie Beng.: *„ut part. statim complectatur totum spatium inter vastationem Jerusalem per Titum et inter consummationem saeculi, — de iis, quae post pressuram dierum illorum delendae Jerusalem evenient, proximum, quod in praesenti pro mea conditione commemorandum et pro vestra capacitate exspectandum venit, hoc est, quod sol obscurabitur"* cet. Wohl aber kann in εὐθέως auch schon das überraschend Plötzliche liegen (s. b. Lange).

*** Entw. auf das spätere Verb. σκοτισθήσεται, od. zu dem vorausgeh. Vs. (συναχθήσονται οἱ ἀετοὶ εὐθέως): ersteres Olear. b. Wolf, letzteres Weber, Conj. ad l. n. (1810).

τῶν ἡμερῶν ἐκείνων, kann auch hier, ausser dem rückbezüglichen (S. 154), nur den obigen specifisch eschatologischen Sinn (הימים ההם, V. 19. 22) håben, wonach ihre *θλῖψις* nicht die ohnehin schon weit zurückliegende particularistische Zerstörung Jerusalems seyn kann.* Wird doch statt dieses *εὐθέως μετα τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* in der Parallelst. b. Marc. 13, 24 sogar ohne weiteres gesagt *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*, so dass *ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι* über *ἡ θλῖψις ἐκείνη* hinausreichen und die nun folgende Parusie (gleichs. *ἐκείνην την ἡμέραν*) mitumfassen (S. 156). Kraft des *εὐθέως* (*μετὰ τ. θλῖψιν ἐκ.*) wird sich diese an jene anschliessen. Und zwar wird ihr zuerst Raum gemacht: *ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει το φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται* — Verfinsterung von Sonne und Mond, Sternfall und Erschütterung der Himmelkräfte,** — also Verdunkelung und Leerung des Himmelsraumes, damit daraus um so heller und freier hervorbrechen könne das strahlende „Zeichen des Menschensohnes.“ ***

---

* Ebensowenig aber auch eine in der neutest. Heilszeit gipfelnde „neue *θλῖψις*“ (Lange 344, wogeg. schon der Art. *τήν*).

** Der Plural *τῶν οὐρανῶν* (Marc. 13, 25 *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) sofort nach dem Singular *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* u. vor *ἐν τῷ οὐρανῷ* V. 30, wohl als tief hinein weisend, im Gegensatze der äussern Erscheinung; vgl. ob. V. 26 *ἐν τοῖς ταμείοις* (S. 161). Daher auch zu *δυνάμ.* Beng.: „*virtutes illae coeli firmae et concatenatae, a stellis distinctae, subtiles, in terram influere solitae;*“ Lange „Umgestaltung der cosmischen Verhältnisse und Gesetze“, u. so auch Crem. 105.

*** Uebr. ruht auch jenes auf alttest. Vorhersagungen vom Tage des Herrn, wie Jes. 13, 10 כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך השמש בצאתו וירח לא יגיה אורו (LXX *οἱ ἀστέρες — τὸ φῶς οὐ δώσουσι — κ. ἡ σελήνη οὐ δώσει το φῶς αὐτῆς*), 34, 4. Ez. 32 7 ff., Joel 2, 1 ff. 10 (vor ihm Erdbeben, s. ob. V. 7) רעשו שמים שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם (LXX *σεισθήσεται ὁ οὐρανός — κ. ἄστρα δύσουσι τὸ φέγγος αὐτῶν*), worauf der Herr mit seiner Heeresmacht erscheint; so auch Joel 3, 4. 4, 15 f.; Apoc. 6, 12 ff. — Auch wird es in der neuen Welt der Ewigkeit jener — eben zu Zeichen und Zeiten bestimmten (Gen. 1, 14) — Lichtkörper nicht weiter bedürfen, wo die Herrlichkeit des Herrn leuchten wird für und für: Jes. 60, 19 f. 24, 24. Apoc. 21, 11. 23. — Jene noch voraufgehenden schauerlichen Naturstörungen werden übr. nicht von nur momentaner Dauer seyn, *εὐθέως* vielmehr nur ihren Anfang, nicht aber auch das aus ihnen zuletzt Hervortretende

Auf jenem mehr und mehr sich verdunkelnden Hintergrunde des seine Sternschrift zusammenrollenden Firmamentes* — *τότε*, da, dann (in eigentlicher Beantwortung der Jüngerfrage des *πότε*) — wird endlich die Geburt aus so langen Wehen hervorstrahlen: *φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ*, „wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel," wobei *φαίνεσθαι*, wie vorh. V. 27 vom Leuchten des Blitzes, nun von der ebendarin abgebildeten allgemeinen Sichtbarkeit des wiedererscheinenden Messias selbst, daher für die Parusie auch *ἡ ἐπιφάνεια* steht 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8 und beides verbunden 2 Thess. 2, 8 *ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. Das *σημεῖον* des Menschensohns aber ist kein der Parusie selbst noch weiter vorangehendes besonderes Zeichen,** es würde sonst, wie die vorherigen, näher angegeben und überdem nur eine neue Zuthat derselben seyn; vielmehr die Erscheinung des Menschensohns selbst bildet wesentlich dieses Zeichen (*τὸ σημ.*),*** jedoch so, dass es zugleich das ihn als Nimbus umstrahlende Glanzgewölk (vgl. 26, 64. Act. 1, 11. Apoc. 14, 14 ff. 19, 11 ff.****)

---

betreffen, wovon nicht allein der Participialausdruck *οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τ. οὐρανοῦ πίπτοντες* b. Marc. 13, 25 zeugt, sond. auch Luc. 21, 25 f., indem hier zu den Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, und zu dem Meeresbrausen auf Erden auch noch (wie entsprechend Apoc. 6, 15 ff.) Angst der rathlosen Völker kommt und Aussersichseyn der Menschen vor Furcht und „Erwartung der Dinge, die da kommen sollen über die Welt." Vgl. Ez. 37, 7 ff.

* Jes. 34, 4 ונגלו כספר השמים וגו׳; Apoc. 6, 14 *κ. ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον.*

** Ein Kreuz, nach alter Auffassung (s. b. Leigh, Heum., Fr. u. Crem. 109, neuerl. Glöckl.); Lucifer (b. Leigh, vgl. Num. 24, 17); e. Comet (Homb., Elsn. AA. b. Fr. u. üb. d. ält. Lit. überh. b. Wolf). — Die Erfüllung durch die Erscheinung eines während der Catastrophe Jerusalems eine ganze Nacht über dem Allerheiligsten des Tempels schwebenden majestätischen Menschenbildes (כתבנית בני אדם), wovon Joseph. Gorion. (v. Amm. L. J. III, 261 vgl. R. Hofm. d. Wiederkunft Chr. u. d. Zeich. d. Menschensohns, 1850) — offenbar e. auf dem Ausdruck Dan. 7, 13 od. uns. St. ruhende Legende — ist schon durch das universale *τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται — ἐρχόμενον* ausgeschlossen. S. dageg. auch Crem. 110.

*** Chrys., Hieron. AA. s. b. Leigh u. Wolf; Heum., Storr (Opuscc. ad int. L. S. III, 36. 215: Genit. appos. coll. Act. 4, 22), Fritzshe, v. Ew. 333; vgl. u. Beng., Meyer, de W.

**** Scultet. b. Leigh.; Meyer „d. Vorglanz der messian. *δόξα*", de W.;

und Engelheer mitbezeichnet und dadurch noch über die Person des wiederkommenden Christus diesseit und jenseit hinausreicht, den aber das anfangs verwirrte und geblendete Auge bald als den Kern und Stern der majestätischen Erscheinung erkennen werde,* woher auch (nach dem *κόψονται*) erst später *καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*. Der hierzu gewählte Ausdruck *σημεῖον* aber ist darum so entsprechend, weil er zugleich die Spitze und den Kern der Antwort formell auf die Frage *τί το σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* (V. 3), d. h. substantiell auf die Frage nach dem Wahrzeichen „des Menschensohns" als des ächten Messias, gegenüber den (ohne solch himmlische Glorie auftretenden) messian. Prätendenten mit Pseudo-Propheten (V. 5. 23—25), enthält, was wir von Anfang an und wiederholt als das erste Hauptmotiv der ganzen Rede erkannt haben.

Bei jenem flammenden Zuge und Fluge vom Himmel her, — *τότε* (da, an diesem *punctum saliens* häufen sich die Fingerzeige der Zeit) — erfolgt auf Erden Zweierlei (im Original sich reimend), und zwar Beides, ebensowie die Blitzerscheinung des Wiederkehrenden selbst in ihrer Sichtbarkeit (V. 27), universell:** zuerst *κόψονται*, vor Schmerz und Angst sich die Brust zerschlagen, „Wehklage erheben" (Luth. „heulen"), also statt freudigen Jubels über den nahenden Triumphzug ein glühendes Durchzucktwerden von dem furchtbaren Ernst der schauerlich

---

vgl. Roos (b. Crem. 111, welcher das *σημ.* nur den Auserwählten sichtbar glaubt) u. v. Hofm. a. O. 637: „etwas, was man nicht sehen kann ohne zu wissen, dass hiermit die Offenbarung des Sohnes Gottes anhebt."

* Beng.: „*Ipse erit signum sui*," doch eben sammt der „*pompa in nubibus*"; vgl. Lange: „d. Glanz der Erscheinung im Allgem. von d. persönl. Erscheinung selbst zu unterscheiden." (Vgl. auch *ἐν νεφέλαις* Marc. 13, 26. Luc. 21, 27.) — Ebenso war auch im particul. Gebiet das Anbrechen der Verwüstung ein „Zeichen" (ob. S. 134. 146 f. 148 f.).

** *Πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* („alle Volksstämme der Erde") — Subject beider Aussagen — nach Sach. 12, 11—14 (מִשְׁפָּחוֹת), auf welchen Proph. (12, 10) auch das doppelte Prädicat (nur in anderer Ordnung) zurückweist והביטו אלי אשר דקרו d. i. *ὄψονται*, וספדו עליו d. i. *κόψονται* (wonach letzteres an uns. St. auch nicht Buss- und Todtenklage [Lange] seyn kann). S. u. Apoc. 1, 7. Uebr. vergleicht v. Ew. auch Gen. 12, 3 כל משפחת האדמה.

herrlichen Erfüllung so lange verachteter und verlachter Weissagungen und von dem Anblick des kommenden allmächtigen, allwissenden Richters.* Bewirken diesen Eindruck schon die ersten Erscheinungen und Bewegungen des in feuriger Majestät nahenden Wolkenzugs, so folgt das zweite, *ὄψονται*, „schauen“: beim universalen Aufblick von der Erde nach dem hehren Schauspiel vom Himmel her wird man als den

---

* Dass die Parusie zum Weltgericht und dieses nicht erst später erfolgen werde, bestätigt im Folg. nam. V. 46—51. 25, 10—13 (19—) 30. 31: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ* (offenbar auf uns. St. 24, 30 f. zurückgehend), *τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη κ. τ. λ.*, vgl. das. V. 34 ff. 41 ff.—46., zudem Alles verbunden durch den Refrain zu Wacht und Acht! 24, 42. 44. 46. 50 ebensowie 25, 13 u. zwar mit unmittelbarem Anschluss der letzten Parabel (V. 14) *ὥςπερ γὰρ κ. τ. λ.*, worauf eben jenes *ὅταν δὲ ἔλθῃ κ. τ. λ.* 25, 31 ff. Versteht aber Crem. (95. 115 f. cet. vgl. vor. S.) das für Christi plötzliche Wiederkunft zum Gericht im N. T. solenn gewordene *παρουσία* (ob. S. 161 f., s. besonders 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Th. 2, 1. 8. 1 Cor. 15, 23. Jac. 5, 7. 2 Petr. 3, 4. [12.] 1 Joh. 2, 28 vgl. a. 2 Macc. 8, 12) im Gegensatze des Kommens (V. 30, im A. T. בוֹא), letzteres näml. mit längerem Verweilen in der Luft, von wo er die Engel zur „Herbeiversammlung“ der Auserwählten aussenden und erst dann mit diesen wirklich herniederkommen werde, um sein Reich einzunehmen (V. 36): so spricht hiergegen fernerweit, innerhalb unseres Cap. *a*) V. 27 f. die „Parusie“ gleich dem allgegenwärtigen Blitz und die Adlerversammlung da wo das Aas (S. 161 ff.); *b*) V. 30 das Wehklagen aller Völkerstämme der Erde schon bei Erscheinung des Messiaszeichens (vgl. *καὶ τότε — καὶ τότε*) und ihr Schauen des in Herrlichkeit „kommenden“ Menschensohns, womit V. 37 f. die Sorglosigkeit in den Tagen vor der „Parusie“ (V. 39) unvereinbar wäre, wenn letztere auf die „Erscheinung“ so viel später folgte, wie denn auch Luc. 17, 26—30 eben bei dem Vergleich mit den sorglosen Tagen vor der Sündfluth und Sodoms Brande für das dortige *παρουσία* schliessl. (V. 30) sagt *κατὰ ταῦτα ἔσται ᾗ ἡμέρα ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἀποκαλύπτεται;*— ebenso aber auch noch ausserhalb uns. Cap. *c*) Matth. 16, 27., wonach mit dem „Kommen“ des Menschens. das Weltgericht (durch *καὶ τότε*) verbunden wird, das „Nichtschmecken des Todes bis dahin“ aber V. 28 gleichen Sinnes ist mit Joh. 8, 51 dem „Nichtsehen des Todes ewiglich“; und a. a. endlich *d*) 1 Cor. 15, 23 die Todtenerweckung erst bei der „Parusie“ und 2 Thess. 2, 1 die „Herzuversammlung“ der noch Lebenden erst nach der „Parusie“ genannt, vgl. bes. auch 1 Th. 4, 15 u. 17; 2 Th. 2, 8. Ueberdem käme bei jener Erklärung die Frage der Jünger *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* (womit V. 30 *κ. τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. κ. τ. λ.* correspondirt) zu keiner gnügenden Erledigung.

Mittelpunct der blendenden Erscheinung erkennen und „schauen den Menschensohn kommend auf den Wolken des Himmels mit grosser Macht und Herrlichkeit.“ Die wörtliche Bestätigung dessen hat dann auch die Apocalypse 1, 7 den 7 Gemeinen wiederholt: *Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτον ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς· ναί, ἀμήν!* Wie hier neben der Universalität der Erdenvölker, „die welche ihn zerstachen,“ ob. Sach. 12, 10 ebenso genannt, besonders hervorgehoben werden (S. 158 f.), so ruht diese apocalypt. St. sammt der unsrigen zugleich auf jenem Gesicht Dan. 7, 13 f. von Einem, der „mit den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn kam“ (עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא), wenn dies auch zunächst ein Gegenstück ist, ebensowie die dennoch auch authentisch eine fernere Weissagung bildende Himmelfahrt, Act. 1, 9 ff. *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν· καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανον πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο — οἳ καὶ εἶπαν· — οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τον οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τον οὐρανόν.**

Dieses blitzende und blendende Himmelsheer wird auch nicht ohne entsprechende Kundgebung für das Ohr seyn, — der kommende Herr der Herrlichkeit „wird absenden seine Engel mit starkklingender Posaune,“ Matth. 24, 31 vgl. 1 Cor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16., und sie werden mit diesem welt- und grabdurchdringenden Ton „herzuversammeln (*ἐπισυνάξουσιν*, vgl. 2 Thess. 2, 1 *ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν***) seine Auserwählten aus den vier Winden, von

---

* G. H. v. Schubert, Reise in d. Morgenl. II, 525, bemerkt zu den israelit. und ismaelit. Erwartungen, welche sich an das Thal Josaphat als Schauplatz des Weltgerichts knüpfen: „Endlich so erinnern viele Christen des Orients, wenn sie das Thal Jos. so hoch achten, ausser den Stt. der Propheten', an die Worte der Engel bei der Auffahrt des Herrn (Act. 1, 11), indem sie zu dem Wie sich ein Wo hinzudenken.“

** Daher viell. auch das räthselhafte *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν* Hebr. 10, 25 mit Rücksicht auf das folg. *ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*. Die Gemeinschaft der Christen hienieden ist Vor-

Horizont zu Horizont" (ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν, dort von wo her, hier wie weit her). — Diese letzten 3 Höhenverse der ganzen Prophetie, V. 29—31, gipfeln deutlich in dem mittleren, mit dem Stichwort (τότε φανήσεται) τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, während der erste (29) dies unmittelbar vorbereitet und der letzte (31) das zunächst Folgende angiebt, jener gleichs. auf-, dieser wieder absteigend. Und hiermit ist die eigentliche und authentische Phänomenologie der Parusie feierlich vollendet. —

Die organische Entfaltung der göttlichen Offenbarung, wobei sich aus Einer Wurzel auf Einem Stamme Blatt an Blatt entwickelt, bringt es naturgemäss mit sich, dass sich das weitere Orakel an die früheren im Inhalt wie in seiner Gestaltung anlehnt. Haben wir das im Bisherigen namentl. an dem Wiederanklingen alttestamentlicher Prophetieen in der unsrigen wahrgenommen, so wird dasselbe Verhältniss, wie sporadisch ebenfalls bereits angedeutet ward, auch in ihrer Descendenz wiederkehren müssen, die apostolisch-apocalyptische Weissagung wird auch die unsrige formell wie substantiell, so weit es geschehen soll und kann, fortentfalten. Die neuen weiteren Perspectiven, welche die Schlussoffenbarung des N. T. (Apocal. Joh.) an mehreren Wendepuncten der eschatologischen Herrn-Rede in Entsiegelungen und Gesichten der Erfüllung aufthut, sind vornehmlich folgende:

Matth. C. 24.	Apocal.
V. 7 Kriege und Empörungen, Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben.	C. 6, V. 4 ff. Ein Reiter auf rothem Rosse mit einem Schwerdt, Einer auf schwarzem Rosse mit einer Wage, und Einer auf fahlem Rosse, der Tod mit Todtengefolge.
V. 29 Verfinsterung von Sonne und Mond, und Sternfall vom Himmel cet.	— V. 12 f. Erdbeben; die Sonne schwarz wie ein härener Sack, der Mond ganz wie Blut, und die Sterne fallend auf die Erde cet.*

bild und Voraussetzung von der Realisirung der Gemeinschaft der Heiligen und dieser mit dem Herrn bei seiner Wiederkunft. Vgl. Lange z. u. St.: „mit d. Erscheinung des Herrn wird nun auch s. Gemeine, die bis dahin unter d. Völkern zerstreut u. verborgen war, zu e. einheitlichen festlichen Erscheinung kommen — die Braut, Apoc. 21, 9."

* Man wird bemerken, wie die b. Matth. local weit auseinanderliegenden,

V. 30 Erblicken des Menschensohnes, kommend auf den Wolken des Himmels, mit grosser Macht und Herrlichkeit. — C 14, V. 14 ff. Erblicken einer lichten Wolke, und auf ihr sitzend Einer gleich einem Menschensohne (ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, vgl. ob. Dan. 7, 13 כבר אנש), tragend auf dem Haupt einen goldnen Kranz und in der Hand eine scharfe Sichel cet. — C. 19, 11 ff. Der Himmel geöffnet, und auf lichtem Rosse sitzend Einer, dessen Augen Feuerflamme, auf dem Haupte viele Diademe, bekleidet mit einem in Blut getauchten Gewande, und die Himmelsheere ihm folgend auf lichten Rossen, angethan mit licht-weissem Byssus. (Vgl. 6, 2.) S. ob. S. 165.

Auch noch im Folg. wird sich Gelegenheit bieten, auf diese ineinandergreifenden Parallelen der eschatolog. Christusreden und der apocalypt. Gesichte zurückzukommen; unter den frappantesten Congruenzen aber ist weiterhin vornehml. auch das dort zuerst angeschlagene, und davon in die eschatolog. Terminologie für das Ueberraschende des jüngsten Tages und die Mahnung zu steter Wachsamkeit übergegangene, Gleichniss von dem nächtigen Diebe, Matth. 24, 43 und Apoc. 16, 15.

Auch b. Matth. und in den synopt. Parallelen folgen auf jenen authentischen Abriss der Zukunft bis zur Wiederkehr des Herrn noch paränetische Anwendungen davon, und zwar b. Luc. (21, 28) vorerst eine, nothwendig zugleich auf das lebendige „ihr" der Gläubigen (S. 137. 153. 167) gerichtete, Aufforderung: ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι, ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν — „wenn aber dieses **anfängt** zu geschehen, sehet auf und hebet eure Häupter auf (also nach dem von Oben kommenden Zeichen, Matth. V. 30), darum dass sich naht eure Erlösung!" — Dann folgt bei allen Synoptt. die Verwahrung der Weissagung in einem Gleichnisse, wonach sich die eingeschlossene Mahnung mit jedem Frühling der inzwischen noch verlaufenden Jahre hieroglyphisch wiederholen und verjüngen soll. Dabei ist es nun aber von hoher Wichtigkeit, dass b. Luc. dieses Gleichniss nicht ohne Weiteres dem Vorigen

aber durch ihre Universalität zusammenhängenden Schilderungen (V. 7. 29) auch hier in der Apoc. nahe zusammenrücken und überhaupt als öcumenischen Inhalts erscheinen, während von einer particularistischen Zerstörung Jerusalems (Matth. 24, 15—18) in den ihr auch erst gefolgten Conceptionen der „Offenbarung" nicht mehr die Rede seyn kann.

angefügt wird, sond. eine der Zwischenbemerkungen eintritt, die wir schon oben als willkommnes exegetisches Hülfsmittel erkannten, indem sie zunächst einen Absatz und Ruhepunct der langen Rede, damit aber den Uebergang nam. von Universalem zu Particularem markiren. (S. ob. S. 139 zu Matth. 24, 7 die Stelle Luc. 21, 10; vgl. S. 157 Luc. V. 22. 23 zu Matth. V. 19.) Luc. sagt näml. jetzt 21, 29 erzählend: *Καὶ εἶπε παραβολὴν αὐτοῖς*, „Und er sagte ein Gleichniss ihnen." Ohne diese Ueberleitung des Referenten würden wir als Object der Rede im Folg. dasselbe als im Vorhergeh., mithin die universale Parusie (wie Meyer, de W.) zu erkennen haben, deren Nahen ja erst — nicht aber das der Zerstörung Jerusalems — „die Erlösung" (*ἀπολύτρωσις*) der Gläubigen mit sich bringen kann. — Das uns so möglicher- und wahrscheinlicherweise zu dem entgegengesetzten (particularen) Object der Prophetie überführende Gleichniss selbst ist ebenfalls nach allen Synoptt. folgendes: „Wie sie am Saft- und Blättertreiben des Feigenbaums* von selbst (*ἀφ' ἑαυτῶν* Luc. V. 30) erkennten die Nähe des Sommers, also auch sollten sie, wenn sie sähen dieses werden oder nach und nach geschehen (*ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα*), erkennen die Nähe des Reiches Gottes" (Luc. V. 30 f.), wofür Matth. (V. 33) und Marc. (V. 29) nur *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* ohne directes Subject haben, welches aber nicht ein viel schwerer zu vermissendes *αὐτός*, Er (Grot., Fritzsche, Meyer, de W., v. Hofm. a. O. 638), sondern eben auch nur ein scheinbar unbestimmtes Es seyn kann. Ist nun aber dieses „Es" die öcumenische Parusie, oder das Particulargericht über Jerusalem? Hiervon wird auch wieder das Verständniss von *ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα* (Luc., *ὅταν ταῦτα ἴδητε γινόμενα* Marc., *ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα* Matth.) abhängen. Beides zugleich, was sich indess selbst aufhebt, nimmt Glöckler (729) an, Ersteres z. B.

---

* Gleichs. im Gegensatze zu der auch im Sinne (wie Absterben dem Aufleben) entgegengesetzten ob. altproph. St. von dem Weltuntergange Jes. 34, 4: „zusammenrollen wie ein Buch wird sich der Himmel und all sein Heer abwelken, wie ein Blatt vom Weinstock und wie Abwelkendes vom Feigenbaum"; vgl. Apoc. 6, 13 *κ. οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη.*

LANGE* u. CREM. (120 f.). Vielmehr aber weist auf Letzteres (das Particulare, also zeitlich Nähere) schon die ungewöhnlich markirte directe Anrede der Anwesenden (ὑμεῖς, b. allen 3 Synoptt.), gleich als Lebenszeugen dieser Zukunft, während die Apostrophe bei den Phänomenen der Parusie (Matth. V. 29—31) aufgehoben war, sowie demnächst die wörtliche Wiederaufnahme des ὅταν ἴδητε aus V. 15, welcher V. ebenfalls nur particul. von Jerusalem handelte, und dazu auch noch die berührte, doch gewiss nicht bedeutungslose Pause und Abscheidung von dem zunächst Vorausgehenden (Universellen), welche Luc. V. 29 (nach 28) durch jene Einschaltung καὶ εἶπε παραβολὴν αὐτοῖς andeutet. Und es ist ja durchaus nur das Wahrscheinlichere, dass der Herr, nachdem er die letztere, wichtigste Frage τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; bis mit Matth. V. 31 ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν vollständig und abschliessend beantwortet hat, — nach der bemerkten Pause nun zurückkehrt zu der ersten Frage, zur Frage nach der Zeit des Falles der vor ihnen daliegenden und die ganze Prophetie hervorrufenden Tempelherrlichkeit: πότε ταῦτα ἔσται; dessen Zeichen zwar V. 15—18 berührt worden ist, nicht aber das Wann (πότε), die Spitze der Frage. Dem steht auch nicht der scheinbar ganz universelle Ausdruck von der „Nähe des Reiches Gottes" b. Luc., statt des unbestimmteren „Es" b. Matth. und Marc., entgegen, da auch ersteres keineswegs auf die Wiederkunft in der Herrlichkeit bezogen werden muss, wie ja denn schon der Täufer und Jesus bei seinem ersten Hervortreten die „Nähe des Himmelreichs" verkündigt hatten (Matth. 3, 2. 4, 17 ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) und hierfür an parall. St. b. Marc. ohne weiteres „das Reich Gottes" steht (Marc. 1, 15 ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, vgl. ob. S. 143), andererseits aber eben auch durch Jerusalems Zerstörung das Reich Gottes gleichsam von der Scholle abgelöst und in dem Maasse wahrhaft verwirklicht ward,** so dass nun eben der Eintritt

* BW. 346, wie auch in dem Gleichniss vom Feigenbaum selbst „das plötzliche Hereinbrechen des Weltendes veranschaulicht" seyn soll.

** KISTEM. S. 60. Vgl. STORR l. l. 39 (184), aber mit ungnügender Bezugnahme auf d. folg. V.

des Zeichens der Zerstörung ein Frühlingszeichen* für die Jünger des Herrn war (S. 175). Demgemäss ist denn nun aber auch das voranstehende deictische ταῦτα ἴδητε (Marc.) eben nur jenes ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Marc. V. 13, Matth. V. 15. Sagt aber Matth. ἴδητε πάντα ταῦτα statt des ἴδητε ταῦτα γινόμενα des Luc. und Marc., so ist schon durch dieses (unvollendete) Partic. Präs. gesagt, dass auch jenes πάντα nicht den vollendeten Complex des gesammten vorhergehenden Redeinhalts meinen könne.** Noch Weiteres hierüber wird die Erörterung des gleichen πάντα ταῦτα od. ταῦτα πάντα im nächsten V. ergeben. — Dürfen wir aber auch schon nach dem Bisherigen mit gutem Gewissen einen Rückgang der Rede zu ihrem Anlass, spec. zu dem εἰπὲ ἡμῖν· πότε ταῦτα ἔσται (Matth. V. 3) annehmen***, so passt hierzu nun um so trefflicher und ausschliesslich das Nächstfolgende, was im andern Falle unlösbare Schwierigkeiten böte und den gewaltsamsten Umdeutungen ausgesetzt gewesen ist, näml. die V. 34 mit ganz besonderer Bedeutsamkeit, einem feierlichen Ἀμήν, eingeführte directe Angabe der Zeit des fraglichen Ereignisses: „Wahrlich ich sage euch, dass nimmer vergehen wird dieses Geschlecht bis dass alles dieses geschehen (γένηται).“ Und ist nicht Jerusalems Zerstörung wirklich erfolgt und vollzogen worden, bevor das zur Zeit dieser prophet. Rede lebende Geschlecht ausgestorben? Wäre es dageg. nicht eine unerträgliche Härte, γενεά, Generation, (noch anderes zu geschweigen****) als *gens sc. judaica* zu verstehen? ob auch Heum. versichert, γενεά „bedeute an allen Orten des N. T. ein Volk“ (— auch Luc. 11, 50 f.?). Was ferner das

---

* Wie andererseits der lebenquellende Lenz für so Vieles auch eine Crisis zum Tode ist und die Erde unter seinem Anhauch nicht nur zum Geben sich aufthut, sondern auch zum Empfangen.

** Vgl. v. Hofm. a. O. S. 639 ff. — Ταῦτα πάντα bes. V. 34 als d. ganze Verlauf der Kirche und das noch vor uns Liegende Ebr. Diss. 30; dageg. Lange „die cosmischen Zeichen V. 30“; für V. 29 f. auch Crem. 120.

*** Findet Lange hier grade den andern Theil der Jüngerfrage τί τὸ σημεῖον τ. σ. παρουσίας κ. τ. λ. beantwortet, so steht dem schon ταῦτα wie auch der Inhalt als Zeitbestimmung entgegen, was beides um so entschiedener auf den ersten Fragtheil weist πότε ταῦτα ἔσται; s. a. nachh.

**** Crem. (239 f.) wendet wenigstens αὕτη als „die es angeht,“ event. auch künftige.

πάντα ταῦτα (*ταῦτα πάντα*) betrifft, so bemerkt schon Grot. (V. 33): „*Hae voces et huic proximo comm. positae non satis recte intellectae magnas tenebras interpretibus offuderunt*; *notandum ergo, apud Graecos ταῦτα et ἐκεῖνα opponi solere. Quare quum mox nominet ἐκείνην τὴν [ἡμέραν καὶ] ὥραν, hoc ταῦτα opposite accipiendum est — quae Judaeos proprie tangant.** Noch treffender Beng. Gn. mit Aufnahme der Var. *ταῦτα πάντα* V. 34 statt der Rec. *πάντα ταῦτα* (welche allerdings verdächtig ist, dem *πάντα ταῦτα* des vor. 33. V. conform gestaltet worden zu seyn, während Luc. indifferent nur *πάντα* hat): „*Haec omnia, quae ad Hierosolyma pertinent, fient antequam haec generatio praetereat, sed de illo (remotiore, novissimo, judicii) die nemo novit. Haec observatio analysin totius sermonis hujusce sublevat;*“ so auch Appar. Crit. ed. 2 p. 816 ad Matth. 24, 33 sqq.: „*Curate interpretanda pronominum differentia: Ταῦτα refertur ad Jerusalem, ἐκείνης v. 36 ad finem mundi.*“ „*V. 33 ταῦτα praecedit emphatice, v. 34 πάντα praecedit emphatice.*“ So aber fassen wir *ταῦτα πάντα* (*π. τ.*) nicht bloss im gleichen Sinne wie im vor. V., sond. auch zugleich so, wie es zu Anfang des Cap. V. 2 eben beim Anblick des Tempels stand: *οὐ βλέπετε πάντα ταῦτα* oder vielmehr nach Lachm. (ob. 132) ebenfalls in der Ordnung *οὐ βλ. ταῦτα πάντα*, und *ταῦτα* selbst (ohnehin an sich das Nähere) als Resonanz der Grundfrage V. 3, worauf eben jetzt die Antwort erfolgt, *πότε ταῦτα ἔσται.***

---

* Auch Rosenm. (der gewöhnl. Nachfolger von Grot.) sagt: „*Comm.* 32 — 34 *referenda sunt ad excidium Hierosol.*, c. 35 *ad utrumque eventum (eversionem reipublicae jud. et finem periodi mess.)*, c. 36 *ad solum judicium extremum.*“

** Geg. v. Hofm. a. O. 640 f. — Vom Particulargericht üb. Jerusalem verstehen den V. auch Storr l. l. 39. 216 sq., Kistem. 59, Schott, B.-Crus. („d. Geschick üb. Judäa“). — E. J. Meyer (Crit. Comm. zu d. eschatol. Rede Matth. 24. 25. I. 1857) fasst mit Lightfoot, Kuinöl, v. Ammon (L. J.), R. Hofm. alles Bisherige V. 4—34 als Weissagung üb. Jerusalem (V. 6—14 Annäherung, 15—28 Schweben, 29—51 Ausführung des mess. Gerichts üb. die heil. Stadt). Wie nun dieses der Doppelfrage der Jünger (S. 133) nicht entsprechen würde, so war dieselbe sogar auch durch den Herrn selbst mitveranlasst (146), näml. durch den Zusammenhang von 23, 38—39: *a) ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος· b) λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπάρτι, ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.*

Der alsbaldige Zusatz V. 35: „**Der Himmel und die Erde wird vergehen, meine Worte aber werden nimmermehr vergehen**“ — ist zunächst Betheurung und Besiegelung dieser gesammten Prophetie, gleichs. eine besondere Ausdeutung des „Wahrlich“ (ἀμήν) V. 34, zugleich aber auch wieder selbst eine Prophetie eschatologischen Inhalts vom Untergange des Sichtbaren, des Himmels (ob. V. 29) wie der Erde, eben infolge der Parusie, wie vom ewigen Ueberleben der Worte Christi in Geist und Kraft.* — Schliesst sich übr. das zweimalige *παρελεύσεται* — *οὐ μὴ παρέλθωσιν* formell zunächst an *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη* des vor. V. an, so könnte gegenwärtiger V. zunächst den Trost für das zuhörende Geschlecht enthalten, Jesu Worte würden die nahe Catastrophe Jerusalems überdauern und die Kirche durch alle Folgezeit hindurchtragen, wonach dieser V. particularen Inhalts seyn würde: zugleich verweist ihn aber das „Vergehen von Himmel und Erde“ noch viel deutlicher in das **universale** Gebiet, wohin die zweite, auf *τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος* gerichtete, Jüngerfrage V. 3 und auch der vom Herrn dafür gebrauchte kürzere Ausdruck *τὸ τέλος* (V. 6. [13.] 14) zielte. Vielleicht dürfen wir darum sagen, eben dieser V. schliesse die Particular-Weissagung feierlich, doch zugleich so ab, dass er uns (ähnlich als ob. V. 19) noch überleitet in die Zeit des Zusammenbrechens dieser Welt,** um einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Apoc. 21, 1 nach Jes. 65, 17. 66, 22 vgl. 2 Petr. 3, 12 f.), einer Wiedergeburt, einer ewigen Welt Raum zu geben.

Beantwortet aber ist im Bisherigen vollständig die erste Hauptfrage der Jünger: „**Wann** wird Dieses geschehen?“ Der Hinfall der sich in ihrer Herrlichkeit zu Füssen ausbreiten-

* Ist „durch das **Wort** Alles“ erschaffen, ist es selbst keine Creatur, vielmehr keine Creatur ohne dasselbe entstanden und bestehend (Joh. 1); lebt auch „der Mensch nicht von Brodt allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht“ (Matth. 4, 4): so ist dieses Wort in jedem Sinne das **Princip** der Welt, diese nur Ausfluss von ihm. Das Princip überlebt aber seine Producte. „Die Worte, sagt das incarnirte Wort, die Ich geredet habe zu euch, sind **Geist und Leben**“ — sind „Worte **ewigen** Lebens“ (Joh. 6, 63. 68).

** S. vor. S. Rosenm.

den **Tempelstadt**, dessen Zeichen Matth. V. 15 angab, erfolgt noch bei Lebzeiten der jetzigen Generation.

Dagegen über das Wann der öcumenischen **Parusie**, deren Zeichen in V. 30 gipfelte, kann solch eine nähere oder auch nur annähernde Zeitbestimmung, wie sie von dem Particular-Gericht über das ihm entgegenreifende Jerusalem, als ein relatives Datum neben auch nur relativer Unbestimmtheit, zu determiniren war, nicht gegeben werden. Hierauf geht nun die Rede noch ausdrücklich ein, mit der jetzt hervortretenden tieferen ethischen Tendenz, durch diese absolute Unbestimmbarkeit des öcumenischen Wann zu entsprechend unausgesetzter Wachsamkeit zu ermuntern. „Von jenem Tage aber und Stunde, heisst es V. 36, weiss Niemand, auch nicht die Engel der Himmel, ausser mein Vater allein." Nächst dem abscheidenden „aber" (*δὲ*) versetzt uns hier auf das entschieden andere, das absolute Gebiet der schon früher (S. 154 f.) als specifisch eschatologisch bezeichnete und demzufolge in vorabliegende Zeit hinausreichende Ausdruck: *ἡ ἡμέρα ἐκείνη („dies illa")*, so dass der Sinn nimmermehr der (auch b. Meyer 457 behauptete) seyn kann: dieses Geschlecht wird es noch erleben, Genaueres aber nach Tag und Tagesstunde weiss Niemand, — eine in jedem Sinne schwache Aussage. Um jenen geheiligten Character der Bedeutung von *ἡ ἡμέρα ἐκείνη* (s. a. O.) rein zu erhalten, ist ihm deswegen auch *καὶ ὥρα* (als artikellos an dem *ἐκείνη* in seiner ganzen Kraft participirend, Marc. 13, 32 geschieden) nach- und nicht, wie sonst wohl zu erwarten, zwischeneingesetzt. Von dem öcumenischen Character „jenes Tages" zeugt überdem auch die freie Parallele (bes. für Matth. V. 37 ff. 50) b. Luc. 21, 34 f. (*μήποτε*) *αἰφνίδιος ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς ἡ ἡμέρα ἐκείνη· ὡς παγὶς γὰρ ἐπεισελεύσεται ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.* Auch handelt es sich jetzt gar nicht mehr um das *πότε* der Tempelzerstörung, welches schon hinreichend und abschliessend beantwortet ist, sondern nur noch um das Wann der Parusie und des Weltendes: von dessen Zeit aber weiss kein Mensch, kein Engel, ja der heil. Redner selbst, der Sohn, weiss sie nicht (Marc. 13, 32). Hierüber schwebt und soll bleiben für Alle, ausser dem Vater

selbst, undurchdringliches Dunkel und Geheimniss.* „*De templo et urbe tempus ostendit Dominus v.* 32 *sqq.*, *de mundo diem et horam sciri negat hoc v.*“; Beng., Gn.** Dasselbe ist auch sonst beständige Lehre des N. T., dass näml. Zeiten (*χρόνοι*) und, genauer bestimmt, Zeitpuncte (*καιροί*, Fristen) des Eintritts der Parusie den Menschen im voraus unbekannt seyen (Act. 1, 7. 1 Thess. 5, 1); und eben diesen Bezeichnungen für weitere und engere Zeit entsprechen an uns. St. *ἡ ἡμέρα ἐκείνη καὶ ὥρα* (so wie V. 50 *ἥξει ὁ κύριος τ. δούλου ἐκ. ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προςδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει*, und 25, 13 *ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν*). Denn dass *ὥρα* im Sinne des engeren Zeitraums (*hora*, Stunde), nicht eines weiteren (vgl. Grot.), hier stehe, bezeugt nicht nur die Zerlegung schon der verhängnissvollen Nacht in *ὀψέ*, *ἢ μεσονύκτιον*, *ἢ ἀλεκτοροφωνίας*, *ἢ πρωΐ* Marc. 13, 35 vgl. Luc. 12, 38., sond. auch der gleiche Gebrauch desselben W. (*ὥρα*) im ferneren Zuge unserer proph. Rede V. 42 ff. *γρηγορεῖτε οὖν*, *ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ὥρα* (Var. *ἡμέρᾳ*) *ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται* — *ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ* (Luc. 12, 39 *ποίᾳ ὥρᾳ*) *ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἄν* — *διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου ἔρχεται.* Und eben dies, als das wichtigste und — neben der früheren Warnung und Befähigung durch Kenntniss der Zeichen sich vor Pseudo-Messiasen zu hüten — noch einzige practische Ergebniss der ganzen Prophetie, d. h. der aus absoluter Unkenntniss der Zeit quellende Weckruf zu ununterbrochener Wachsamkeit in steter Erwartung der ächten Parusie, durchdringt alle von V. 37 an folgende Gleichnisse, entnommen theils der Geschichte (von d. Sündfluth V. 38 ff. mit dem Refrain zu wachen,

---

* Ebenso heisst es auch von היום ההוא Sach. 14, 6 f. יודע ליהוה (Lightfoot bezieht ebendahin Deut. 32, 34); dieser Tag aber, Jer. 25, 33 von LXX selbst durch *ἡμέρα κυρίου* wiedergegeben, ist gleichbedeutend mit יום יהוה Jes. 13, 9. Joel 2, 1. 4, 14 cet. und daher auch im N. T. mit (*ἡ*) *ἡμέρα κυρίου* [Act. 2, 20.] 1 Thess. 5, 2. (2 Th. 2, 2. 1 Cor. 1, 8.) 2 Petr. 3, 10., wovon es da wiederholt (gleich Matth. V. 43) heisst, er werde kommen „wie ein Dieb“; derselbe exegetisch bedeutsam Luc. 17, 24 auch der Tag des Menschensohnes genannt.

** Aehnl. Kistem. 59 vgl. 76, Süskind, Schott b. Kuin. u. de W.

weil sie nicht wüssten, zu welcher Stunde [welchem Tage] ihr Herr komme [V. 42], und zugl. der Anwendung, dass dann nicht äusserlich Ort und Geschäft die Annahme oder Ausschliessung bedingen werde, V. 40 f.), theils dem alltäglichen Leben (*a.* von Hausherrn und Dieb V. 43 f. mit demselben Refrain; *b.* von Herrn und Diener V. 45 ff. mit Verheissung V. 45 und Bedrohung V. 48 ff.; *c.* von den 10 Jungfrauen und dem Bräutigam 25, 1 ff., wiederum mit dem unermüdlichen gleichen Refrain V. 13), — alle durchtönt von Tag und Stunde, da man es nicht weiss und erwartet, b. Marc. (unter Wiederkehr des fragenden *πότε*) sofort begonnen mit dem Zurufe (13, 33): *βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν*, und wieder geschlossen (V. 35 ff.): *γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται — μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας· ἃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσι λέγω· γρηγορεῖτε!* — von Luc. aber 21, 36 zusammengefasst in die abschliessende dringliche Mahnung: *ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν πάντα ταῖτα* (τ. π. Lachm.) *τα μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου.* Glaubt aber Beng. (Gn.) durch jenes *ἐν παντὶ καιρῷ* das particulare wie das universale Moment der gesammten Prophetie getroffen („*omni tempore, sive haec proxime futura spectentur, sive dies ille Filii hominis* v. 28. 34; *haec clausula complectitur totum sermonem, de Urbe et de Universo*): so ist das wider den Sinn des ausschliessl. öcumenischen Zusammenhangs (Luc. V. 35 u. Schlussv. 36) und entgegen dem Nerv der grade aus der gänzlichen Unwissenheit der End-Parusie resultirenden und so oftmals wiederholten Ermahnung zu unausgesetzter Wachsamkeit, wogegen der zeitlich näher bestimmten Catastrophe Jerusalems, mit irdischem (localem) Zeichen, nur der einfache Rath gilt (Luc. V. 21), unverzüglich in die Berge zu flüchten (z. Th. auch noch bei den Wehen in Kraft), während der Weltuntergang selbst begreiflich gar kein diesseitiges Asyl übrig lässt. Gleicherweise ergiebt sich daraus, dass sich hier an die universale Zeitfrage eine ähnliche und auch ebenso wiederholte sittlich-practische Folgerung knüpft, wie früher an die universale Zeichenfrage Matth. V. 4 f. 23—26., während V. 32 nur ein theoretisches *μάθετε* und *γινώσκετε* stand, ein weiterer Grund dafür,

dass wir jetzt V. 36 auf einem andern Boden stehen als V. 32, dort also noch particulares Gebiet war.

Endlich kann für die unsererseits erkannten Marken des particularen wie des universalen Bereichs innerhalb dieser Rede auch noch die Symmetrie in der innern Folge sowohl als in der proportionalen äussern Länge (S. 134. 157) der beiderseitigen Ausführung einen besonderen schliesslichen Erweis bilden. Wie nämlich dem Zeichen (σημεῖον) des Particular-Ereignisses, den viel weiter reichenden öcumenischen Zeichen vorangehend, nur 4 Verse (15—18) gewidmet sind, so dann auch der Zeit (πότε) desselben ebenmässig wesentl. wieder 4 Verse (32—35), welche dem ungleich ausgeführteren öcumenischen Wann (ἡ ἡμέρα ἐκείνη καὶ ὥρα) gleichfalls vorantreten. Inwiefern aber hierbei hinsichtl. der Sache nur von der jüdischen (particularen) Catastrophe eine wirkliche Zeitbestimmung (πότε) ohne eigentliches (directes) σημεῖον gilt, dagegen von der universalen Catastrophe zwar ein eigentliches (dir.) σημεῖον, aber keine Zeitbestimmung: insofern ist die Fassung der Fragstellung auch Beidem genau entsprechend, als: εἰπὲ ἡμῖν· πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Ueberblicken wir jetzt auf der Höhe dieser heuristischen Entwicklung nochmals den gesammten Zug der eschatologischen Rede des Herrn Matth. Cap. 24, so erhalten wir folgendes abgerundetes Schema. —

Die ethischen Axen und Cardinalpuncte dieser öcumen.-prophet. Enthüllungen sind — 1) im ansteigenden Theile, von den Zeichen: positiv objective Sicherung vor falschen messian. Prätendenten (vgl. V. 23—28, wie auch schon sogleich in den Worten V. 4—5), und 2) im absteigenden Theile, von den Zeiten: corollarisch dringlichste Ermunterung zu subjectiver Wachsamkeit in steter Erwartung der Wiederkehr des Herrn (bes. V. 42 ff. γρηγορεῖτε οὖν, 50 f. 25, 1—13 γρηγορεῖτε οὖν). Den vorangehenden ersteren Angelpunct mag man auch negativer, den nachfolgenden zweiten positiver Tendenz nennen. Der kürzere particulare Abschnitt dagegen dient theils der ersteren subsidiär, theils und für sich zunächst nur der äusseren Rettung (τότε V. 16 ff.).

Die mit unausgesetzter Rücksicht auf jene sittlichen

Zwecke erfolgende Beantwortung der gesammten particular-universalen Jüngerfrage (V. 3) verläuft nun überhaupt — nach der vorredenden Hauptverwarnung vor After-Messiasen V. 4. 5 — folgendermaassen:

I) V. 6—14 generell, und zwar

A) *negativ* V. 6 Kriege und Kriegegerüchte, die nicht erschrecken sollen (μὴ θροεῖσθε), noch ohne unmittelbare Bedeutung für das Ende, vielmehr nur ferne (indirectere) Vorzeichen der Anzeichen dazu;

B) *positiv* V. 7—14:

1) Anfang der Wehen (V. 8) — für die Welt, nämlich

a) allgemeine Revolution, und zwar

α) Volk gegen Volk, und

β) Regiment gegen Regiment, verbunden mit ebenso aufreibenden

b) Hungersnöthen, Seuchen und Erderschütterungen V. 7—8;

2) Sichtung zum Ende (V. 13. 14) — für die Gemeine (Kirche), nämlich

a) von aussen her

Verrath, Tödtung und allgemeiner Hass um Christi Namens willen V. 9;

b) drinnen selbst aber einestheils

α) zerrüttende Ausscheidung, und zwar

א) infolge der äusseren Anfechtungen durch

αα) individuelle Aergernissnahme und

ββ) gegenseitigen Verrath und Hass V. 10;

ב) infolge innerer (gemeindlicher) Anfechtungen durch

αα) dogmatische Irreleitung von After-Propheten V. 11, sowie

ββ) ethische Gesetzesuntreue und Erkalten der Liebe V. 12; anderntheils

β) beseligendes Ausharren V. 13, und

γ) wachsende Mehrung durch die Predigt über die ganze Welt V. 14.

II) V. 15—51 Sonderung des Particularen und des Universalen, veranlasst durch die Jüngerfrage V. 3 nach **Zeichen** und **Zeiten.**

A) Das **Zeichen** (τί τὸ σημεῖον) ist:

1) in **particularer** Hinsicht (auf Jerusalems Fall*) V. 15—18
   die Erscheinung des schon von Daniel her bekannten „Greuels der Verwüstung" an heiliger Stätte V. 15, und dies verbunden mit
   dem Rathe alsdann in unverzüglichster Flucht das Heil zu suchen V. 16—18;

2) in **universaler** (öcumenischer) Hinsicht (auf die Wiederkunft des Herrn und das Ende der Welt) V. 19—31 — Wehen und Geburt, — und zwar
   a) die Wehen auf Erden V. 19—28 — in verfliessender Ueber- und Einleitung vorläufig als
   gipfelnd in den Müttern V. 19, aber auch als
   erleichtert durch Gebet um ungehinderte Flucht V. 20, —
   dann aber expressiv geschildert nach
   α) ihrer Grösse, als ohne Gleichen V. 21,
   β) ihrer Dauer, als nur um der Auserwählten willen verkürzt V. 22, und
   γ) ihren antichristischen Gefahren V. 23—28,
      א) entspringend aus
         αα) widersprechenden Gerüchten von Localisirung der Parusie V. 23. 26, und
         ββ) persönlichem Erstehen thaumaturgischer After-Messiase und After-Propheten V. 24 f., aber auch
      ב) vermeidlich durch Kunde von der wahren Parusie, als
         αα) universell wahrnehmbar V. 27, und dabei
         ββ) sich concentrirend auf Jerusalem V. 28;
   b) die Parusie vom Himmel V. 29—31: sofort näml. nach jenen Wehen
   α) Verdunkelung und Räumung des Himmels (durch Verfinsterung von Sonne und Mond, Stern-

* S. ob. S. 184. 146 f.

fall und Sphärenerschütterung) V. 29; daraus hervortretend

β) das eigentliche „Zeichen", die hehre Erscheinung Christi vom Himmel her in Macht und Herrlichkeit, für die ganze Erde angsterfüllend sichtbar V. 30, und alsdann

γ) durch Posaunenschall der Engel Herzuversammlung der Auserwählten von allen Enden V. 31. —

B) Die **Zeit** (*πότε ταῦτα ἔσται*) ist:

1) in **particularer** Beziehung (auf Jerusalems Fall) V. 32—35

a) schon nahe V. 32. 33 und

b) noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation sich erfüllend V. 34 f.; dagegen

2) in **universaler** Beziehung (auf die Parusie und den Weltuntergang) V. 36 ff.

a) unbekannt und auschliesslich dem Vater bewusst V. 36, daher

b) alle Welt in völliger Sicherheit überraschend mit Schrecken V. 37 ff. 48 ff. und nur

c) von den Gläubigen und Getreuen in steter Wachsamkeit erwartet zur Seligkeit V. 42—47.

Die Rede (noch in den Gleichnissen des folg. 25. Cap. von den 10 Jungfrauen und den anvertrauten Talenten, wo sich gleicherweise Klugheit und Thorheit, Treue und Trägheit mit entsprechender Belohnung und Strafe von einander sondern, forttönend) ist demnach in der bisherigen Grundlegung, Aus- und Durchführung vollständig abgerundet, die vorgelegten Fragen der Jünger nach Zeichen und Zeiten der beiderseitigen Catastrophen klar erschöpfend, dabei vor allem den doppelten ethischen Zielpunct — das sofortige *βλέπετε* (*μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ* 24, 4) wie das schliesslich immer wiederholte *γρηγορεῖτε οὖν* (V. 42 cet.), d. h. das Auge offen zu erhalten wider die falschen Christi und für die Wiederkunft des wahren Christus, — stetig verfolgend, und zugleich voll bewunderungswürdiger, ebenso freier als künstlerischer, oratorischer Symmetrie und Proportionen.

Zur Ergänzung und Druckverbesserung.

Abth. I. S. 42 vgl. Cic., amic. 18: „*Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque ejus, quam in amicitia quaerimus, fides est*; *nihil enim stabile est, quod infidum est.*" — S. 49 Z. 22 ist die Grundstelle 3 Esr. 4, 35 ff. *ἡ ἀλήθεια μεγάλη καὶ ἰσχυροτέρα παρὰ πάντα κ. τ. λ.* — 89*, 31 l. י *vel* ו — 91*, 9 vgl. bes. a. אֱלֹהִים — 110 vgl. Lucian., navig. 30: *ὑποκύψας ἐς τὸ Περσικόν, προςκυνῶ σε περιαγαγὼν ἐς τοὐπίσω τὼ χεῖρε κ. τ. λ.* — 140*, 3 סמך את יד על פ׳ auch persönlich von der Amtsweihe Num. 27, 18. Deut. 34, 9 (ידים), u. an letzterer St. die Mittheilung des Geistes ausdrücklich (durch כי) an die Händeauflegung geknüpft.

Abth. II. S. 3 Z. 2 l. אחה — 16, 16 Aehnl. Wechsel d. Constr. in d. Gl. (b. steigernd) Jon. 2, 4 ותשליכני מצולה בלבב ימים — 41, 3 del. , — 47*, 3 l. Werth — 57, 30 Gen. (st. Nom.) — 64, 23 dieses — 78*, 5 nicht nur nicht — 83, 15 zusammenf. — 85** Lect. facil. Cod. Sin. (א) *χωρήσειν* — 99, 13 del. ent- — 117**, 4) — (Ausser einzelnen nicht in allen Abdrücken gleichmässig hervortretenden Schrifttheilchen, wie 38**, 18 vierten, — 46*, 9 מֵאֹזְנ׳ — 48, 20 וְכָתוּב — 50, 16 Saamenkörnern, — 89***, 3 *Catholica*, — 92, 15 *κατὰ τὸ* cet.)

Seit dem Abdruck des obigen II. Art. dieser II. Abtheilung ist dem hier aufgenommnen Kampfe wider die Grotius-Hengstenberg'sche Bestreitung der Salom. Authentie Koheleths secundirend erschienen (ausser Reusch, „Zur Frage üb. den Verf. des Kohel." in Theol. Quartalschr. 1860. III, 430—469 und Böhl s. ob. S. 36) Heinr. Aug. Hahn, „Commentar üb. d. Predigerbuch Salomos", Lpz. 1860 (bes. S. 6—18), durch dessen Fleiss die Erklärung des Buches auch im Einzelnen mannigfach gefördert worden ist.* Weniger berühren wir uns mit dem Verf. in dem nächsten Vorwurf unseres Art., dem

---

* Für die ob. S. 32 im Interesse der Authentie angezogene St. 8, 2 אני פי מלך שמר erscheint die von Hahn S. 129 ff. gegebene Erkl.: „Meinen, des Königs Mund sollst du achten!" ebenfalls von crit. Bedeutung und auch sonst beachtenswerth, obwohl es nicht gewöhnlich ist, dass bei solchem emphat. Sinne das hebr. Pron. separ. ohne folg. Suffix. derselben Person (wie 2, 15 גם אני יקרני) steht. Eher könnte man es absolut nehmen, so dass sein Casus durch das erst nachfolg. Verb. noch nicht bestimmt war: „Ich (Mich) — den Mund eines Königs beachte!" (Gesen. LG. §. 189.)

Epilog. Zwar enthebt auch er den Autor der ihm so vielfach beigemessnen Plattheiten in dem auch als correlat erkannten doppelten ויתר V. 9 u. 12; doch vermögen wir weder die substituirte Erklärung,* noch auch die hiervon mit abhängige ganze Anschauung des Epilogs zu theilen. HAHN erkennt in demselben nur eine Bestätigung seiner eignen Partition des ganzen Buches, das 4 Theile habe, deren erster (1, 2—3, 22 als die allgemeine alttest. Sittenlehre) durch engen Zusammenhang und strengen Gedankenfortschritt von den übrigen 3, einer Reihe einzelner Abschnitte mit lockerer aneinandergefügten Vorschriften (als der besonderen alttest. Sittenlehre), sich unterscheide. Eben hiervon handle der Epilog: näml. V. 8 (jener mit hierher gezogene Refrain von der Eitelkeit der Eitelkeiten) weise zurück auf den Inhalt des ersten, V. 9—14 auf den der übrigen 3 Theile (Sprüche zu Belehrung des Volks), was auch durch בעלי אספות (Subj. in V. 11), als die beherrschenden „Glieder der (3) Sammlungen", ausgedrückt werde. Demnach wäre (abgesehen von der eigentl. Bedeutung des אספה als Versammlung, ob. S. 50) Theil 1 nicht für das Volk, ohne ausgearbeitete משלים (V. 9), ohne das Streben nach Anmuth und die Versicherung der Wahrheit (V. 10), auch ohne die übrigen Prädicate V. 11 und ohne die Wirkung V. 12. Andererseits spricht dagegen, dass V. 13 f. את האלהים ירא cet. nur den Inhalt der 3 letzten Theile, V. 8 aber den des 1. Theils angebe, in Th. 1 ebensowohl z. B. 3, 14 als das auch im 2. Th. (4, 4. 7. 8. 16. 5, 9. 6, 2. 9. 11. 8, 10. 14. 9, 9. 11, 10) immer wiederklingende הבל. Doch auch noch ausser dieser verfehlten Würdigung des ganzen Epilogs, können wir selbst die der beiden Axen ויתר V. 9 u. 12 nicht gutheissen. Diese VV. erklärt HAHN so: „9. Und der Gewinn, dass der Prediger weise gewesen, ist: er hat ferner gelehrt Erkenntniss das Volk cet. — 12. Und der Gewinn von ihnen, mein Sohn, ist Erleuchtung cet." Die Basis hiervon ist die dem doppelten יֹתֵר beigelegte Bedeutung, welche, „so oft es in uns. Buch vorkomme, immer nur entw. Vorzug, Gewinn (6, 8. 11. 7, 11), oder vorzugsweise, übermässig (2, 15. 7, 16)" sey. Allein, wie bereits diese Doppelbedeutung (für יתר als *nom.* oder *adv.*) lehren konnte, es ist auch schon hierfür auf die einheitliche Wurzelbedeutung von יתר zurückzugehen. Diese ist *redundare*, *περισσεύειν*, überfliessen, überflüssig, überschüssig, über-

---

* Von andern Einzelnheiten des Epilogs, worin wir z. Th. schon nach dem Obigen von dem Verf. abweichen müssen, erwähnen wir nur: V. 13 f. סוף דבר הכל נשמע (ob. S. 55 f.) „zum (als) Schluss wollen wir ein Wort, das Alles [הכל st. אשר כל], hören!" und כי זה כל האדם (ob. S. 57 f.) „denn dies (so beschaffen, זה als Prädicat) sind alle Menschen". näml. „dass sie — nicht ihren eignen Neigungen folgen dürfen (sondern Gott fürchten u. seine Befehle beobachten müssen)." Endlich V. 14 כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם (ob. S. 58 f.) — „sammt allem Verborgenen". Der Grund dafür, weil näml. „das Gericht nicht bloss über das Verborgene gehalten werde," hebt sich damit auf, dass כל מעשה dann nur unverborgene That wäre. Stehn sich aber so die Wagschaalen gleich, dann liegt es doch wohl näher, das Emphatische oder Aeusserste in כל נעלם mit synecdochischem Sinne (sogar, selbst) hervorgehoben zu sehen.

mässig, übrig seyn. Das Partic. יֹתֵר ist daher περισσόν, überfliessendes, übriges (1 Sam. 15, 15), od. auch περισσῶς, überfliessend (in überfl. Weise), — *plus, amplius*. Der Begriff aber des „Gewinns", welchen Hahn nach 6, 8. 11. 7, 11 dem יֹתֵר auch im Epilog beilegen will, kann von jenen Stellen darum nicht hierher übergetragen werden, weil sie durchgängig anders, näml. mit לְ (dann also freil. *redund. alicui*) construirt sind, welches im Epilog beidemal fehlt. Absolut kommt in jenem Sinne bloss die abstr. Form יתרון (v. Ew. A. LB. §. 163 d.) 2, 11. 10, 10 vor, sonst aber selbst auch diese nur mit לְ 1, 3. 2, 13. Ist somit die im Epilog für das zweimalige יֹתֵר angenommne Bedeutung hinfällig, so leidet auch überdies noch der beiden betr. VV. beigemessne Sinn an unüberwindlichen Inconvenienzen. V. 9 sollte besagen: „u. der Gewinn, dass der Prediger weise gewesen, ist: er hat ferner gelehrt Erkenntniss das Volk." Ginge hier das „weise seyn" auf den s. g. 1. Theil, dann würde das Folgende ein Resultat desselben seyn, was Hahn indess kaum behaupten wird; steht es aber allgemein, dann wäre Th. 1 (die Erkenntniss der Eitelkeit aller Dinge) kein Ausfluss der „Weisheit". Dazu kommt noch formell die Zerstörung des schönen Parall. von יתר und עוד, sowie die im Deutschen nur durch ein Colon überdeckte Härte, dass jene Auffassung vor עוד ein כי unerlässlich machen würde. Gleiches gilt aber auch von der für den parall. V. 12 gewonnenen Sentenz: „u. der Gewinn von ihnen, mein Sohn, ist Erleuchtung, Bücher zu machen viel ohne Ende und Predigen viel mit Ermattung des Fleisches" (als wozu jene Sprüche, „ein unerschöpflicher Vorrath von Weisheit auch zur Belehrung Anderer", Stoff ergäben). Hier befremdet zunächst die Inconcinnität zwischen dem „Erleuchtetwerden" und der drastisch als ermüdend und erschöpfend geschilderten Ausbeutung für Schrift und Wort, welch letzteres eben darum doch kaum ein „Gewinn" heissen konnte. Noch objectiver tritt uns aber die Verfehlung des Sinnes darin entgegen, dass bei jener Erklärung הזהר als Infinitiv genommen werden muss, welcher den Vocativ בני („mein Sohn") ganz entblösst macht, während הזהר als Imperativ dem Sprachgefühl auch in dieser Hinsicht eben genugthut, wie schon das eigne Citat des Commentars (202) Spr. 1, 8 (שְׁמַע בני) cet. lehrt. — Wir dürfen wohl mit der Hoffnung schliessen, dass nicht nur diese kleine Polemik, sondern mehr noch die obige einfache Darlegung unserer Auffassung des doppelten und gliedernden ויתר eben sie, und mit ihr die biblisch-critische Bedeutung des ganzen Epiloges Koheleths, vielleicht dem geschätzten Verfasser dieses jüngsten der Commentare selbst empfehlen werde.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.

INHALT: